Abraham Edel

El método en la teoría ética

ESTRUCTURA Y FUNCION

EDITORIAL TECNOS-MADRID

Abraham Edel

El método en la teoría ética

El presente libro pretende efectuar un enfoque metodológico de la teoría ética que sea a la vez crítico y comprensivo, que tenga en cuenta las bases fácticas, así como las funciones normativas de la ética. Aspira a señalar una vía de escape a la que de modo creciente se califica en los trabajos de ética como de «el actual callejón sin salida», «el estancamiento en la ética» o «el conflicto de las escuelas».

Cuatro métodos principales hay para tratar en la actualidad la teoría ética. El analítico, que se ocupa de los términos y conceptos y pretende clasificar sus parentescos. El descriptivo, constantemente alerta para que los fenómenos sean descriptos, clasificados e interpretados (cualidades morales, sentimientos morales, situaciones morales, conexiones morales). El causal-explicativo, para conocer las relaciones funcionales y sus causas de los fenómenos morales. Y el evaluativo, con un sentido crítico para establecer o aplicar normas.

Junto a ellos está el comparativo, que desempeña un gran papel para el enfoque de los problemas en la variedad de soluciones propuestas por los otros métodos.

La parte primera de la obra se ocupa del método comparativo, como de tipo más general. Las restantes estudian los problemas de cada uno de los otros cuatro.

ESTRUCTURA Y FUNCION

El porvenir actual de la Ciencia

Colección dirigida por ENRIQUE TIERNO GALVAN

Núm. 1. *Quentin Gibson.*—LA LOGICA DE LA INVESTIGACION SOCIAL.—(2.ª edic.)
" 2. *M. F. Ashley Montagu.*—LA DIRECCION DEL DESARROLLO HUMANO
" 3. *Gustav Bergmann.*—FILOSOFIA DE LA CIENCIA
" 4. *Christian Bay.*—LA ESTRUCTURA DE LA LIBERTAD
" 5. *Ernest Nagel.*—LA LOGICA SIN METAFISICA
" 6. *David Hilbert y Wilhelm Ackermann.*—ELEMENTOS DE LOGICA TEORICA
" 7. *Vernon Van Dike.*—CIENCIA POLITICA: UN ANALISIS FILOSOFICO
" 8. *Karl R. Popper.*—LA LOGICA DE LA INVESTIGACION CIENTIFICA
" 9. *R. M. Martin.*—VERDAD Y DENOTACION
" 10. *Ernest Gellner.*—PALABRAS Y COSAS
" 11. *C. D. Broad.*—EL PENSAMIENTO CIENTIFICO
" 12. *John Hospers.*—LA CONDUCTA HUMANA
" 13. *Arthur Pap.*—TEORIA ANALITICA DEL CONOCIMIENTO
" 14. *T. C. Schelling.*—LA ESTRATEGIA DEL CONFLICTO
" 15. *Richard B. Braithwaite.*—LA EXPLICACION CIENTIFICA
" 16. *Milic Capek.*—EL IMPACTO FILOSOFICO DE LA FISICA CONTEMPORANEA
" 17. *Ros Ashby.*—PROYECTO PARA UN CEREBRO
" 18. *Hans Reichenbach.*—LA MODERNA FILOSOFIA DE LA CIENCIA
" 19. *Polya.*—MATEMATICAS Y RAZONAMIENTO PLAUSIBLE
" 20. *Shackle.*—DECISION, ORDEN Y TIEMPO
" 21. *Armstrong.*—LA PERCEPCION Y EL MUNDO FISICO
" 22. *Nagel.*—RAZON SOBERANA
" 23. *Max Black.*—MODELOS Y METAFORAS
" 24. *Curry & Feys.*—LOGICA COMBINATORIA
" 25. *Wittgenstein.*—CUADERNOS AZUL Y MARRON

EL METODO
EN LA TEORIA ETICA

ESTRUCTURA Y FUNCION

EL PORVENIR ACTUAL DE LA CIENCIA

Abraham Edel

EL METODO EN LA TEORIA ETICA

EDITORIAL TECNOS

MADRID

Los derechos de la versión castellana de la obra

METHOD IN ETHICAL THEORY

son propiedad de EDITORIAL TECNOS, S. A.

Copyright © 1963 by The Bobbs-Merrill Company, Inc.

Traducción de

JUAN MARTIN RUIZ-WERNER

© EDITORIAL TECNOS, S. A., 1968

O'Donnell, 27.—Tel. 2262923.—Madrid (9)

Depósito legal, M. 13.208 - 1968

Printed in Spain. Impreso en España por Rivadeneyra, S. A. — Madrid.

A YERVANT H. KRIKORIAN

Con amistad y estima.

ÍNDICE

Págs.

PRÓLOGO ... 11

INTRODUCCIÓN ... 15

Parte primera: El método comparativo ... 17

CAPÍTULO I. El punto de vista comparativo ... 19
CAPÍTULO II. Coordenadas de la crítica en la teoría ética ... 23
CAPÍTULO III. El emplazamiento de la prescriptividad ... 61

Parte segunda: El método analítico ... 85

CAPÍTULO IV. El punto de vista analítico ... 87
CAPÍTULO V. Plan definicional en la teoría ética: Reconsideración ... 111
CAPÍTULO VI. El razonamiento ético ... 137

Parte tercera: El método descriptivo ... 157

CAPÍTULO VII. El punto de vista descriptivo ... 159
CAPÍTULO VIII. El concepto del valor ... 179
CAPÍTULO IX. Esquema conceptual para los enfoques descriptivos socio-culturales ... 191

Parte cuarta: El método causal-explicativo ... 227

CAPÍTULO X. El punto de vista causal ... 229
CAPÍTULO XI. La indagación genética y la determinación de la verdad ... 257
CAPÍTULO XII. La escasez y la abundancia en la teoría ética ... 269

Parte quinta: El método evaluativo ... 281

CAPÍTULO XIII. El punto de vista evaluativo ... 283
CAPÍTULO XIV. La evaluación de los fines ... 289
CAPÍTULO XV. La teoría de los ideales ... 307

EPÍLOGO ... 335

INDICE ONOMÁSTICO ... 339

INDICE DE MATERIAS ... 343

Prólogo

Este libro metodológico ocupa un lugar central en un programa a largo plazo de investigación sobre la teoría ética, en el que me hallo comprometido. Varios frutos de esta investigación ya se han publicado. El juicio ético: el uso de la ciencia en la Etica [1] *es un estudio preliminar que aborda el problema de la relatividad ética y de cómo las ciencias podrían ayudar en el juicio ético.* Antropología y ética [2] *es una obra en colaboración con un antropólogo, que explora las conexiones de la ética con la antropología e intenta establecer coordenadas para delimitar la relación de las morales con la vida social y cultural.* La ciencia y la estructura de la ética [3] *examina el papel que la ciencia —especialmente los resultados científicos— desempeñan en la estructura efectiva de la teoría ética. El presente libro pretende efectuar un enfoque metodológico de la teoría ética que sea a la vez crítico y comprensivo, que haga justicia a las bases fácticas, así como a las funciones normativas de la ética. Aspira a señalar una vía de escape a lo que de modo creciente se califica en los escritos éticos como de «el actual callejón sin salida», «el estancamiento en la ética» o «el conflicto de las escuelas». Espero continuar estas obras con estudios específicos sobre la influencia de las diferentes ciencias en la teoría ética en su conjunto, y con análisis complementarios de los principales conceptos éticos.*

Varios de mis ensayos anteriormente publicados han sido incorporados en este volumen, con algunas revisiones y adiciones. Quiero agradecer el permiso concedido por las siguientes entidades, para el uso de estos materiales:

Philosophy and Phenomenological Research, *por «Coordenadas de la crítica en la teoría ética» (vol. VII, núm. 4 [junio 1947], 543-577), reimpreso en el capítulo II.*

La University of Pensylvania Press y la American Philosophical Association, por «El razonamiento ético», de Academic Freedom, Logic, and Religion, *edi-*

---

[1] *Ethical Judgment: The Use of Science in Ethics,* Glencoe, Illinois, 1955.

[2] MAY EDEL y ABRAHAM EDEL, *Anthropology and Ethics,* Springfield, Illinois, 1959.

[3] «Science and the Structure of Ethics», *International Encyclopedia of Unified Science,* volumen II, núm. 3 (Chicago, 1961).

tado por Morton White (Filadelfia, 1953), vol. II, incluido en el capítulo VI. Una sección sobre la falacia naturalista del ensayo original ha sido omitida aquí e incorporada al capítulo V.

Philosophy of Science, *por «Concepto de los valores en la teoría filosófica contemporánea del valor» (vol. XX, núm. 3 [julio 1953], 198-207), incluido en el capítulo VIII.*

La Free Press of Glencoe, Illinois, por «La escasez y la abundancia en la teoría ética», en Freedom and Reason, *«Studies in Philosophy and Jewish Culture in Memory of Morris Raphael Cohen», Jewish Social Studies Publications, núm. 4 (Nueva York, 1951), reimpreso en el capítulo XII.*

The Journal of Philosophy, *por «La evaluación de los ideales» (XLII [1945], 561-577), incluido en el capítulo XV como la sección titulada «Criterios para la evaluación de los ideales específicos».*

Dos de los capítulos fueron originariamente escritos para ser pronunciados como conferencias en ocasiones especiales: el capítulo V, para el New York Philosophical Circle, y el capítulo XIV para el General Seminar of the Graduate Faculty, New School for Social Research, ambos en noviembre de 1957.

El estudio inicial sobre los esquemas éticos del que salieron los capítulos II y XV, acerca de las coordenadas de la crítica en la teoría ética, y la teoría de los ideales, fue realizado durante mi período como becario de la sociedad Guggenheim en 1944-45. La configuración sistemática de las ideas metodológicas incorporadas en el libro tuvo lugar durante un año de labor intensiva con una subvención de la Fundación Rockefeller en 1952-53, época en que fueron elaborados algunos de los capítulos. Quisiera expresar mi gratitud por esta asistencia.

También deseo dar las gracias a la Dartmouth College Library por su atenta hospitalidad durante los muchos veranos en que utilicé sus instalaciones para llevar a cabo mis trabajos de investigación.

La deuda que tengo con mis colegas en filosofía y en las ciencias psicológicas y sociales, tanto por sus escritos como por la discusión crítica a lo largo de los años, es demasiado vasta para admitir siquiera una enumeración selectiva.

A. E.

EL MÉTODO EN LA TEORÍA ÉTICA

Introducción

Los lectores de los tratados tradicionales sobre teoría ética se encuentran a veces con que los escritores consideran sus discrepancias como una especie de juego intelectual, en la suposición de que los hombres concuerdan acerca de lo que es justo e injusto, pero que sólo disienten en cuanto a las razones. Según tal opinión, la moralidad es segura, la especulación sobre ella es más precaria. En ocasiones ha sido precisa la bravata de un Nietzsche para pensar semejante presunción, con la aserción de que su meta era *destruir* la moral tradicional. El mundo contemporáneo, desde 1914, o al menos desde 1933, ha percibido mejor las cosas. Ha visto la más amplia serie de conflictos. En unos casos han sido conflictos prácticos, en otros ha sido la batalla del sentimiento moral contra la pura crueldad e inhumanidad. Pero muchos han sido diferencias serias respecto a la forma como debe entenderse la moral misma. No hay ninguna oposición al hecho de que gran parte de la moralidad tradicional haya sido puesta en cuestión, ya sea en franco desacuerdo o en la forma más sutil de inquirir por su significación o de preguntar por sus credenciales.

Si la búsqueda de respuestas dignas de confianza en el nivel moral procura conseguir apoyo teórico en el nivel filosófico, no debemos subestimar las dificultades en esta nueva esfera. Hay, es verdad, una considerable producción de obras sobre ética teórica, pero el lector suele quedar impresionado por el grado de controversia y disconformidad. Quizá hasta llega a desesperarse, pensando en los vastos problemas que tan urgentemente necesitan el tipo de ayuda que la teoría sistemática podría prestar. Pero tal desesperación es prematura. La situación en moral es análoga a la que se da en medicina. El médico no deja de tratar a los enfermos porque existan disputas sobre conceptos básicos y teorías fundamentales, e incluso sobre diagnósticos individuales. Actúa lo mejor posible y continúa su marcha. Unas veces tiene éxito sin saber enteramente por qué. Otras veces su experiencia contribuye a iluminar las discusiones teóricas. El sabe que la teoría se ocupa de los casos dudosos, y si aquélla tiene sus propios problemas y controversias, el único remedio es seguir adelante.

Tal es la situación actual en el teorizar ético. Sigue adelante. Ciertamente, está prestando mucha menos asistencia a la moral de lo que cabría esperar. Parece hallarse de talante metodológico. Está poniendo en cuestión su propia

empresa, preguntando lo que puede hacer y lo que no puede hacer. Algunos pensadores estiman esto como una especie de enfermedad y recurren al viejo chiste de que los campos que no pueden producir resultados hablan de métodos. Pero hablar de métodos va siendo también, cada vez más, una parte de todo campo avanzado y fructífero.

La hipótesis fundamental del presente libro es la de que la aceleración del proceso de asegurar las máximas contribuciones de la teoría ética para resolver los problemas morales implica el más plenario y autoconsciente enfoque sobre el método. Sólo así podemos mejorar la índole del teorizar. Ello no significará eludir la teoría. La autoconciencia sistemática acerca del método entraña el examen de los diferentes modos de acceso a la teoría ética actual, intentando determinar sus relaciones y entrando en las controversias técnicas en que se han visto envueltos. Porque una de las mayores dificultades es hoy día la falta de comunicación entre los diferentes géneros de indagación que se llevan a cabo. Esto produce incomprensiones y repeticiones, y el resultado es con frecuencia la batalla familiar entre las escuelas, sin una aclaración de la manera como podrían resolverse los debates. Esto, a su vez, oscurece los avances genuinos que se están realizando. A menudo bloquea los canales de apoyo que podrían venir de otros tipos de investigación.

Parece haber cuatro modos principales de tratar en la actualidad los materiales de la teoría ética. Uno es *analítico;* se ocupa de los términos y conceptos, y pretende clarificar sus parentescos; aguza las herramientas y refina los métodos. El segundo es *descriptivo;* se halla constantemente alerta para que los fenómenos sean cuidadosamente descritos, clasificados e interpretados (cualidades morales, sentimientos morales, situaciones morales, conexiones morales). El tercero es *causal-explicativo;* apenas hay un fenómeno o incluso una sospecha de él, cuando ya está planteando cuestiones sobre sus relaciones funcionales y sus causas, de cuyo conocimiento espera una comprensión más profunda. El cuarto es *evaluativo;* aborda todas las cosas con sentido crítico, e inmediatamente busca, establece o aplica normas.

Junto a todos estos modos de acceso señalaremos otro *comparativo,* que, según veremos, desempeña un gran papel por su ayuda para enfocar tanto los problemas como la variedad de soluciones propuestas por los diferentes métodos.

No se hará de antemano ningún intento por mostrar el valor de semejante plan de investigación. Es en la exposición y en los resultados de la investigación organizada de esta forma particular donde hemos de buscar el valor que yo creo que tiene en el avance del desarrollo sistemático de la teoría ética.

La parte I se ocupará del método comparativo como el de tipo más general. Las partes restantes estudiarán los problemas de cada uno de los otros cuatro sucesivamente.

Parte primera

EL METODO COMPARATIVO

El punto de vista comparativo

Es sorprendente que el método comparativo autoconsciente haya desempeñado un papel tan pequeño en la teoría ética. En el estudio de otras esferas humanas ocupa un puesto definido, de lo cual son testimonio la religión comparada, la lingüística comparada o la jurisprudencia comparada. Bajo la influencia de las ideas evolucionistas en la primera mitad del siglo xx hubo cierto interés por la moralidad comparada, usualmente con la esperanza de establecer una escala de ascensión moral. En recientes obras antropológicas se ha prestado una considerable atención a la variabilidad cultural de los valores humanos, y se han hecho algunos intentos por encontrar los elementos comunes. Pero en la teoría ética, en contraposición a los códigos morales, la idea misma de un estudio comparativo podría parecer que está fuera de lugar. Si buscamos una teoría que sea «verdadera», o «correcta», o al menos «adecuada», ¿por qué molestarnos en reunir teorías erróneas, salvo para exponer errores o eliminar confusiones? Cuando se ha llegado a la respuesta correcta de un problema se descartan las equivocadas, a no ser que se remitan al psicólogo y al historiador para informarnos sobre el proceso de aprendizaje. Aunque una teoría intelectual se construya como un instrumento intelectual, las viejas teorías son eventualmente reemplazadas por otras nuevas mejores. La ética comparada podría ser, a lo sumo, un pasatiempo, como el coleccionar coches antiguos.

Quizá la mejor manera de encarar esta cuestión sea la de ver qué ventajas se han derivado del estudio comparativo de las moralidades, e indagar luego hasta qué punto cabría esperar ventajas similares en la teoría ética. El estudio comparativo de la moralidad nos ha enseñado un buen número de lecciones notables: 1) Nos libera de un estrecho etnocentrismo, en el que juzgamos nuestras reglas morales como el orden inmutable de la naturaleza. 2) Nos ayuda a descubrir qué elementos comunes o invariantes puede haber realmente en la vida humana bajo diferentes condiciones. 3) Revela los distintos modos como los seres humanos han procurado hacer tareas semejantes, y nos incita a desarrollar criterios para ejecutar con éxito estas tareas. 4) Nos da la clave de la relación de la moralidad con la vida cultural y socio-histórica del hombre. 5) Ensancha

nuestra captación de las formas de expresión que el espíritu humano ha adoptado y nos manifiesta el sentido de su carácter creador.

Estas aportaciones implican el uso de todos los métodos de que aquí tratamos. La moralidad comparada conduce en direcciones que son analíticas, descriptivas, causal-explicativas y evaluativas. Si se quiere que el método comparativo sea provechoso para la teoría ética, habrá de tener un alcance general, útil en las múltiples y diferentes actividades que la teoría ética puede emprender y en las muchas y diversas sendas que puede seguir.

Si la naturaleza de la teoría ética estuviera completamente establecida o hubiera conformidad sobre ella, la magnitud en que el método comparativo podría emplearse sería más fácil de percibir. Si las teorías éticas se correspondieran con las teorías físicas en las distintas etapas de desarrollo de la historia de la humanidad, estaría claro que la más reciente suplanta a la anterior e incorpora lo que es útil en ella. Si las teorías éticas fueran como especies diferentes, que floreciesen en ambientes diversos, entonces merecería, sin duda, la pena estudiarlas comparativamente y extender la investigación a los especímenes. En muchos aspectos las teorías éticas se hallan en la misma situación que las religiones. Unos dicen que ciertas religiones son verdades y otras falsas; otros dicen que todas las religiones son verdaderas, pero que buscan la misma verdad de maneras diferentes; otros, finalmente, dicen que todas las religiones son expresiones psicológicas que no han de juzgarse como verdaderas o falsas. En el caso de la teoría ética, ¿cómo decidiremos entre concepciones tan dispares de su naturaleza y su cometido? Como mínimo hay que comparar el modo en que conciben su misión las teorías éticas.

El hecho es que la teoría ética, hasta cierto punto, se ha comprometido en comparaciones en sus críticas teóricas recíprocas. Pero se queda corta porque le falta la neutralidad inicial del espíritu comparativo. Preguntar demasiado pronto quién es correcto y qué hay que desechar es correr el riesgo de emplear nociones de corrección insuficientemente analizadas. La crítica se vuelve impresionista. La táctica parta de disparar huyendo no sirve en filosofía. La crítica autoconsciente requiere, por el contrario, criterios sistemáticos sobre la naturaleza y las tareas de la crítica misma, y éste es el camino que conduce inevitablemente a los estudios comparativos.

No parece haber ninguna razón para que los beneficios del método comparativo enumerados más arriba no se produzcan también en la teoría ética. Poca indagación es menester para darse cuenta de que hay provincialismos de los que puede eximirnos el estudio comparativo. Qué es invariante y qué es local, qué tareas universales se intentan y con qué diversas configuraciones teóricas, qué criterios han sido y pueden ser empleados en la estimación del mérito de una teoría en sí misma, hasta qué punto la teoría ética depende en sus fuentes y en

sus criterios evaluativos de las diferentes fases de la vida del hombre, en qué medida es reveladora la teoría y en qué grado es creadoramente constructiva: éstas no son cuestiones que quepa resolver en los límites de una tradición teórica particular ni en las introspecciones de una conciencia individual.

Una de las grandes dificultades del estudio comparativo de la ética es la escasez de materiales primarios; ni siquiera tenemos una clara ordenación de los distintos códigos morales. ¿Hasta dónde podía haber llegado la ciencia lingüística en su estudio de la morfología y la sintaxis, sin los vastos datos comparativos de los diferentes lenguajes y familias de lenguajes de la faz de la tierra? La teoría ética sólo ha tenido hasta aquí una reducida base de operaciones: la reflexión dentro de un conjunto de moralidades parcialmente superpuestas, que apenas abarcan más de un par de tradiciones históricas. En una obra reciente acerca de la moralidad, realizada en colaboración con el doctor May Edel [1], proyectábamos la concepción de un *mapa moral del globo en profundidad histórica,* y pretendíamos determinar, de un modo comparativo, algunas de las dimensiones que se emplearían en tal representación. Pero ni siquiera hicimos el mapa. Es prematuro incluso insinuar el bosquejo de semejante mapa para las teorías éticas. Mas no es prematuro elaborar la idea de una ética comparada sistemática, e intentar ver qué cuestiones de investigación y pesquisa se suscitarían al tratar casi todos los temas familiares de la teoría ética. Cabe emplearla en la inspección de los modos de análisis que se han usado en la ética, en la reunión de los criterios descriptivos que se han sugerido para delinear el campo moral, en la enumeración de las hipótesis causales alternativas que a menudo son los compañeros silenciosos de las teorías éticas, y en la explicación de las varias maneras de evaluación que se expresan en las distintas teorías éticas.

Subyacente a todo este método hay un marcado cambio en la forma en que consideramos la teoría ética. El crecimiento de una teoría ética es un fenómeno verdaderamente impresionante. Un ser humano, atacando los problemas, usando las categorías que han llegado a través de las edades, uniendo el conocimiento de su tiempo a los propósitos de su época, procura desarrollar ideas sobre el más serio asunto para los hombres: el de cómo encauzar su plan de vida. Se han acumulado numerosas teorías éticas, las cuales merecen al menos la atención que una obra de arte o una novela reciben de la crítica y el análisis. Y necesitan esto en una perspectiva histórica, porque los contextos históricos y culturales entran más hondamente en el filosofar de lo que de ordinario se piensa, y no simplemente como una influencia causal externa. Esto será explorado con mayor detalle en la parte IV.

---

[1] MAY EDEL y ABRAHAM EDEL, *Anthropology and Ethics* (Springfield, Illinois, 1959).

Apenas es menester añadir —aunque es más seguro para evitar confusiones— que el método comparativo en cuanto tal no *resuelve* las cuestiones de la teoría ética por sí mismo. Puede revelar nuevos problemas e indicar modos inéditos de proseguir adelante. Tiene carácter de iniciación. Puede también mostrar qué grado de convergencia y divergencia ha habido. Pero quizá su más firme contribución en su discriminación y cribado es la manera como ayuda a la investigación a reformular los términos mismos de sus cuestiones. Y así puede ahorrarnos la mayor de las fatigas filosóficas, la de descubrir que estábamos pretendiendo contestar a cuestiones que debían haberse planteado de una forma diferente.

Empezaré aquí por presentar dos estudios de muestra del método comparativo. De estos dos estudios de la parte I, el primero comienza como una comparación de las críticas de la teoría del placer en la ética y se despliega en una búsqueda de las coordenadas de la crítica en general, como un medio de configurar la estructura de una teoría ética. El segundo está concebido como una aplicación autoconsciente del método comparativo en el tratamiento de un solo problema central: el punto en que está situada la prescriptividad en una teoría ética. Se sirve de esto para intentar una aclaración de los tipos de controversias que se han agitado en la ética contemporánea acerca del modo de acceso cognitivista frente al practicalista respecto a los términos y métodos éticos [2].

---

[2] Otra aplicación del método comparativo a un problema ético particular considerablemente debatido se hallará en mi *Ethical Judgment: The Use of Science in Ethics* (Glencoe, Illinois, The Free Press, 1955). Allí la contraposición del relativismo ético frente al absolutismo ético fue interpretada como una de las formas de la inevitable indeterminación ética; la propia indeterminación ética se refería a los obstáculos teóricos para dar respuestas determinadas a las cuestiones morales. El método comparativo se utilizó para rastrear las diferentes raíces y la diversa residencia de la indeterminación ética en las distintas teorías (ver especialmente págs. 30-36), y para descubrir así en qué medida estaba implicada en ciertas asunciones lingüístico-lógicas, en ciertos supuestos fácticos, etc.

El método comparativo también fue usado en *Anthropology and Ethics,* en varios puntos, al tratar las teorías éticas y las propiedades estructurales de las moralidades. Ver, en especial, los capítulos XI y XIV.

Coordenadas de la crítica en la teoría ética

La evaluación de las teorías éticas casi se ha convertido en una parte tradicional de la tarea de erigir una teoría ética. En la mayoría de los libros sobre ética constituye una forma habitual de enardecerse para la faena, de allanar el terreno y de preparar los propios materiales de construcción. Con frecuencia, si no hubiera nada que destruir habría poco con qué reedificar.

Que los creadores de sistemas hayan sentido tan a menudo que iniciaban un nuevo punto de partida no es sorprendente. La complejidad del asunto, el choque de los intereses sociales, y especialmente los cambios sociales a lo largo de los siglos, explican suficientemente la lentitud de un desarrollo común. Mientras que la falta de un cuerpo acumulado de proposiciones éticas puede ser lamentada por los que miran con envidia el progreso de las ciencias y claman por una ética científica, hay una difundida tendencia a aceptar esta situación como necesaria. Más perturbador, sin embargo, desde el punto de vista de la historia de las ideas, es el fracaso en desenvolver principios de crítica de las teorías éticas. Uno espera, a este nivel, encontrar una consolidación de la sabiduría aun cuando muchos factores perpetúen la diferencia de los resultados. E incluso si la esfera de los criterios de la crítica fuese en sí misma un campo de batalla de las distintas teorías éticas, cabría esperar un sentido más definido del tipo de indagación en que los críticos se hallan comprometidos. Tal como están las cosas, es posible leer diferentes críticas de la misma teoría y apenas reconocer que los críticos están hablando del mismo tema.

Mi atención, desde luego, fue vivamente atraída por este fenómeno en el caso de la teoría del placer. Bradley ataca el hedonismo como irrealizable, impracticable, inmoral. La objeción de Kant a la identificación del bien con el placer parece ser, en definitiva, la de que no produce leyes morales necesarias. G. E. Moore encuentra que la lógica del hedonismo está plagada de contradicciones. Marx traza la evolución del placer como categoría, desde su significado en manos de una aristocracia amante de la molicie hasta su universalización por la clase media. Dewey se ocupa principalmente de su falsedad como teoría de la naturaleza humana, y Freud lo somete a prueba en cuanto explicación básica

de la motivación. Carlyle condena el utilitarismo como un «compendio universal de cháchara sentimental». Y Hartmann dice con un sentido de finalidad: «Criticar el utilitarismo filosóficamente es un juego fácil. Todas sus descabelladas consecuencias tienen su raíz en la banal confusión de lo bueno y lo útil» [1]. Estas sólo son unas cuantas muestras de la diversidad de perspectivas críticas que pueden encontrarse en los tratados y textos éticos, en los estudios psicológicos y económicos, y en una presentación más general en varias formas de literatura.

Sería ciertamente una empresa interesante contemplar la teoría del placer [2] a través de los ojos de sus críticos y estudiar la doctrina con semejante método de refracción filosófica. La multiplicación de perspectivas revelará, al menos, cuán polifacética puede ser una teoría ética. Aunque la idea de Pablo que tiene Pedro pueda darme una mejor idea de Pedro que de Pablo, el ver a Pablo a través de muchos ojos hace menos probable que yo pierda sus rasgos especiales. Quizá en algunos casos yo pueda corregir la refracción determinando las inclinaciones e intereses peculiares de Pedro. Incluso en el trato directo no debo olvidar que yo también constituyo un medio refringente.

Tal investigación podría tener diferentes objetivos. Cabría dirigirla a un estudio de los medios refringentes y revelar así el valor de los críticos. Podría ser un intento de explorar más profundamente el original, multiplicando hipótesis concernientes a su significado declaradamente verdadero o real. O podría enderezarse al proceso mismo de la propia evaluación crítica, para exhibir sus fases, dimensiones o tipos.

Fue con el tercero de estos objetivos como examiné originariamente las críticas de la teoría del placer presentadas en varios tratados y textos de ética. Según cabría anticipar, el proceso de la crítica se destacó como un empeño múltiple, y el objeto de la crítica —una teoría ética— se enfocó con ello de manera más rigurosa. Las divergencias de los críticos se vio que surgían de la concentración sobre diferentes partes de la teoría, así como de teorías contrapuestas referentes a estas partes. Pero la yuxtaposición de las críticas me pareció que llevaba a cabo lo que ninguna de ellas hacía por separado, ni siquiera el propio original. Lograba un efecto prismático, revelador de la disposición de los constitutivos de una teoría ética unificada. Y ofrecía, por ende, una serie de puntos de arranque para considerar la naturaleza de los sistemas éticos. Proporcionaba coordenadas para localizar una teoría ética tanto respecto a la crítica como a la construcción.

---

[1] *Etica,* trad. Stanton Cóit (Nueva York, 1932, I, 140).

[2] Este término se usa en el sentido general de la identificación del bien con el placer, y no se limita a una sola forma histórica (v. gr., el utilitarismo), simplemente porque los críticos no lo han hecho así en sus críticas.

El propósito del presente estudio no es informar sobre el experimento que he descrito, sino proceder a una discusión más sistemática de estas líneas principales o coordenadas de la crítica. La ilustración en la mayoría de los puntos, sin embargo, se tomará de las críticas de la teoría del placer.

Coordenadas lógicas de la crítica

Cualquier teoría en cualquier campo es susceptible, sin duda, de ser criticada desde un punto de vista lógico. Puede ser estimada por su consistencia, por su elección de términos fundamentales a la luz de posibles aplicaciones, por sus definiciones y procedimientos, y por la validez de sus inferencias. Las técnicas lógicas permiten extraer la estructura de la teoría para un estudio especial. Por ejemplo, en el lenguaje de todo tratado ético cabe discernir un sublenguaje que puede designarse como un lenguaje específicamente ético. Las críticas de una teoría ética pueden resultar a veces, cuando se analizan, ser objeciones a la especial selección de términos y reglas del lenguaje ético, o a la interpretación específica dada a algunos de estos términos. Será, pues, provechoso establecer coordenadas lógico-lingüísticas y encajar tales críticas dentro de ese armazón. Entre las coordenadas lógicas incluimos: la selección de términos, la relación definitoria de los términos, las reglas de construcción de enunciados, las definiciones coordinadoras consideradas como convenciones, etc. Es claro que aquí no tenemos meramente elementos sintácticos, sino también algunos semánticos e incluso pragmáticos. Siete tipos de tales elementos se examinan aquí:

1) Hay, en primer lugar, ciertos términos específicamente éticos, como 'bueno', 'malo', 'justo', 'injusto', 'virtud', 'vicio'. Casi todos ellos aparecen en la mayoría de los lenguajes éticos; no hay, por tanto, mucha base para una crítica diferencial sobre este punto. En ocasiones, sin embargo, algunas teorías hacen un uso central de términos que otras apenas emplean, v. gr., 'bien supremo' *(summum bonum),* 'bien común' o 'bien general'.

2) Hay a menudo enunciados definitorios que relacionan unos términos éticos con otros. Por ejemplo, en algunos lenguajes éticos 'justo' se define como 'productivo del mayor bien'; en otros, 'bueno', como término ético, se restringe a 'moralmente bueno' y se define como 'expresando un estado de carácter que tiende hacia lo que es justo'; en otros, finalmente, puede no haber enunciados que relacionen 'justo' y 'bueno'. Con frecuencia, esta última posición es expresada diciendo que 'justo' y 'bueno' son términos no definidos, éticamente independientes. De hecho, gran parte de la controversia sobre la relación de los términos éticos se ha trocado en la cuestión de si un término ético dado es

definido o no definido. No obstante, desde un punto de vista puramente lógico, cualquier definición de un término por medio de otro puede leerse en la dirección inversa. Así, «*x* es justo en la situación *s*, si, y sólo si, *x* es productivo del máximo bien en la situación *s*» proporciona una conexión entre ambos términos e implícitamente define a cada uno de ellos con referencia al otro.

La crítica del hedonismo contiene a veces una definición implícita de 'bien' que se usa como una base para rechazar la doctrina que identifica el placer con el bien. Por ejemplo, el *Gorgias*, de Platón (495 y sigs.), sugiere una definición semejante en los argumentos que Sócrates utiliza para rechazar la ecuación de Callicles entre 'bien' y 'placer'. Sócrates indica que un hombre puede tener placer y dolor en la misma parte al mismo tiempo (bebiendo cuando tiene sed), pero no puede tener bondad y maldad. Por otro lado, el cobarde sería tan bueno como el valiente, ya que ambos pueden sentir igual alegría con la retirada del enemigo. De éstos y de los argumentos subsiguientes cabe extraer una serie de supuestos definitorios: «Un hombre no puede tener bondad y maldad a un tiempo», «Si un hombre perverso y un hombre bueno comparten una propiedad dada, entonces esa propiedad no es idéntica al bien», «El orden es bueno y el desorden es malo», etc. Análogamente, en la *Etica nicomaquea* (libro X), de Aristóteles, el argumento de éste de que al placer no le impide su naturaleza ser el bien entraña la asunción de que «si *x* es el bien, *x* es una actividad completa en sí misma». En contraste, Kant, en su *Crítica de la razón práctica*[3], arguye que empezar con el concepto de bien y derivar de él la obligación constituye cierto tipo de hedonismo, que debe ser rechazado porque así no podemos derivar una ley moral que dé mandatos universales. Esto implica que como quiera que se use 'bien', el sistema ha de construirse de tal manera que el resultado sean enunciados de cierta forma universal. Estas críticas de la teoría del placer quedan mejor aclaradas en el primer ejemplo, donde se ve que expresan diferentes demandas concernientes al lenguaje ético a emplear.

3) Hay usualmente algunas reglas implícitas acerca de la combinación de los constitutivos en la formación de enunciados que contienen términos éticos. Por ejemplo, si 'justo' es un predicado, el sujeto debe ser un término que designe un acto de un ser humano o de un grupo de seres humanos. Cuando 'bueno' es un predicado, la selección de su sujeto-tipo es a menudo una parte importante de una teoría ética. Así, en diversas teorías el sujeto se limita a veces a términos que designan *estados de conciencia, universales, cosas* o *sucesos*. Limitaciones más drásticas se encuentran en algunas teorías éticas (v. gr., la de Kant), mientras que otras (v. gr., la de Perry) eliminan todas las limitaciones en cuanto al tipo de sujeto. La teoría del placer, al identificar la 'bondad intrínseca' con

[3] T. K. Abbott, *Kant's Theory of Ethics* (Londres, 1879), págs. 218 y sigs.

el 'deleite', se somete a la regla de que sólo los estados de conciencia constituyen el sujeto de una proposición ética con 'bueno' como predicado [4].

Algunas críticas del hedonismo pueden reputarse lógicamente como simples repulsas de esta regla. Así, el conocido argumento de G. E. Moore en *Principia Ethica,* de que la existencia sin la conciencia de un mundo bello es mejor que la existencia similar de un mundo feo y depravado, está formulado en expresiones tales como «... *¿es irracional sostener* que es mejor que exista el mundo bello, que no el que es feo? *¿No sería conveniente,* en cualquier caso, hacer lo que pudiéramos para producirlo, en lugar del otro? Ciertamente, *yo no puedo por menos de pensar* que lo sería» [5]. El apelar a la racionalidad y a la incapacidad para pensar de otra manera oscurece la naturaleza de la crítica. Es preferible separarla en la aceptación o rechazo de cierta regla de lenguaje, y en la exposición de las razones para la elección entre ambas alternativas.

4) A veces hay enunciados que relacionan términos éticos específicos con los términos de una ciencia particular, a menudo la psicología; por ejemplo, «Lo bueno es el objeto del deseo», «Mala conducta es aquella de la que sientes remordimiento». Estos proporcionan interpretaciones para los términos éticos. Cuando los términos científicos designan presumiblemente algún tipo de acontecimiento natural, los términos éticos adquieren así procedimientos para su aplicación; las descripciones psicológicas del deseo y el remordimiento permitirían aceptar los enunciados anteriores para identificar en la experiencia lo que es bueno y la conducta que es mala. Los enunciados de la forma descrita son así convenciones de tipo similar a las «definiciones coordinadoras» o a las «interpretaciones operacionales» [6].

La teoría del placer comporta de ordinario tales definiciones en algún punto o en otro. En ocasiones, 'bien' se halla correlacionado con el sentimiento de placer. Con más frecuencia, sin embargo, 'bien' está en correlación con el término psicológico 'aquello a lo que un hombre aspira' o algo parecido; la aserción de que el placer es idéntico al bien se convierte de este modo en un enunciado empírico [7].

Una considerable controversia acerca de si semejantes definiciones coordinadoras son permisibles en la ética se encuentra en algunos tratados. G. E. Moore

---

[4] Excepto cuando «bueno» se usa en el sentido derivado de «productivo de placer».

[5] *Principia Ethica* (Cambridge, Inglaterra, 1903), págs. 83-84 (la bastardilla es mía). Es interesante señalar que Moore sugirió más tarde traducir «bueno» por «digno de tenerse por sí mismo», lo cual significa limitar el sujeto a experiencias («Is Goodness a Quality?», en *Aristotelian Society, Supplementary Volume XI* [1932], 122-24).

[6] Hay que distinguir éstas de las *definiciones nominales,* que pueden contener asimismo términos no éticos, v. gr., «La fortaleza es la virtud en materias que entrañan el miedo y la audacia».

[7] Cf. J. S. MILL, *Utilitarianism* (Londres, 1863), cap. IV.

llama a cualquier intento de equiparar el término 'bien' con cualquier fase de la existencia o la realidad la falacia naturalista. En resumen, rechaza este tipo de enunciados en la ética. Otros, de manera análoga, pero con el propósito de preservar la teoría del placer, recurren a intuiciones fundamentales de la identidad entre 'bien' y 'felicidad' [8].

5) Hay usualmente también en los lenguajes éticos reglas implícitas respecto a las formas de enunciados generales que serán permitidas. Todo lenguaje ético admite los enunciados singulares; si no lo hiciera, la teoría sería inaplicable a la acción. Por lo común, los enunciados éticos singulares son estimados como empíricos. De los tipos no singulares, unos lenguajes éticos sólo permiten enunciados de probabilidad empírica; otros, leyes empíricas; mientras que otros, finalmente, insisten en las leyes no empíricas. Como se apuntó más arriba, la insistencia en que una teoría de la ética ha de formularse de tal suerte que produzca leyes absolutas es la influencia predominante en la ética de Kant y la base de su repetida recusación de los elementos hedonísticos [9]. Algunos planteamientos positivistas han insistido en que las aserciones éticas fundamentales se enuncian más correctamente en la forma imperativa o en la forma optativa [10].

6) Los lenguajes éticos admitirán, desde luego, enunciados analíticamente verdaderos y analíticamente falsos. «La fortaleza es productiva de bien» es analíticamente verdadero en un sistema en que 'fortaleza' se defina en términos de 'virtud', 'virtud' en términos de 'justo', y 'justo' en términos de 'bueno'. Parejamente, «la fortaleza es mala» sería analíticamente falso. En el desarrollo de una teoría es de esperar la consistencia entre sus teoremas.

Las críticas de las teorías éticas pretenden a menudo revelar inconsistencias, o sea, poner de manifiesto que ciertos enunciados dentro de la teoría pueden mostrarse como siendo a la vez analíticamente verdaderos y analíticamente falsos. Cuando se confirman tales críticas, exigen evidentemente la revisión de la teoría. Pero hay que tener mucho cuidado de que la fuente de la contradicción no sea una definición o asunción tácita introducida por el crítico. Porque en

---

[8] Para una forma sofisticada de tal apelación ver *Methods of Ethics,* de SIDGWICK (6.ª ed.; Londres, 1901), libro III, cap. XIV («Ultimate Good»).

[9] Ver, por ejemplo, la *Crítica de la razón práctica,* trad. Abbott, *op. cit.,* págs. 157-158: el hedonismo sólo da leyes subjetivamente necesarias, tales como «quien quiera comer pan, que invente un molino». Incluso si hubiera una completa conformidad de todos los seres racionales finitos sobre los objetos del placer y el dolor, esta unanimidad sólo sería contingente. Así, pues, no habría leyes prácticas a priori. Cf. págs. 174-175: Aun cuando la felicidad universal se convirtiera en el objeto de la voluntad, el resultado sería solamente reglas generales, no reglas universales, «que deben permanecer válidas siempre y necesariamente».

[10] Para el imperativo, ver, por ejemplo, A. J. AYER, *Language, Truth and Logic* (Londres, 1936), cap. VI. Para el optativo, ver, por ejemplo, BERTRAND RUSSELL, *Religion and Science* (Nueva York, 1935), pág. 235.

ese caso su acusación de inconsistencia significa meramente que sus propios supuestos son inconsistentes con la teoría que está criticando. Por ejemplo, G. E. Moore acusa al hedonismo egoísta de afirmar que la felicidad de cada hombre es el único bien: «que un número de cosas diferentes sea *cada una* de ellas la única cosa buena que hay es una absoluta contradicción» [11]. Pero esto descansa en la negativa de Moore a admitir la forma de expresión 'mi propio bien', mientras que el egoísmo le otorga un puesto primordial en su teoría. De aquí que la contradicción no sea interna al hedonismo egoísta, sino que indica una diferencia en las reglas de formación de la teoría egoísta y de la teoría de Moore.

7) En ocasiones hay en las teorías éticas una referencia implícita a un destinatario. Esto no se reconoce usualmente, porque se da por sentado que los enunciados éticos van dirigidos a cualquier individuo. Incluso allí donde la descripción de las circunstancias limita la referencia a una persona que se encuentra en tales circunstancias, cabe empezar con el cuantificador universal «Para cualquier *x*, si *x* se encuentra en tales y cuales circunstancias, entonces...». Pero la forma general puede oscurecer las diferencias, justamente como el «A quien interese» del encabezamiento de una carta significa unas veces «A un patrono previsor» y otras «A la junta de admisión de cualquier escuela profesional a la que el señor X pueda dirigirse». La confusión resulta de juzgar que la carta es aplicable sin discriminación.

Semejante confusión parece estar subyacente en la crítica de que el utilitarismo hace una transición injustificada de cada hombre persiguiendo su propia felicidad a cada hombre persiguiendo la mayor felicidad del mayor número. La formulación de Mill en el capítulo IV de su *Utilitarianism* es, sin duda, oscura, pero él distingue la referencia cuando dice «la felicidad de cada persona es un bien *para esa persona,* y la felicidad general, por tanto, un bien *para el agregado de todas las personas*» [12]. Bentham separaba más explícitamente aún los casos de bien individual y público. Su cantilena sobre los criterios de medición, tras de enumerar seis, añade: «Tales placeres, si son privados, procuran ser tu fin; si son públicos, que se extiendan ampliamente» [13]. Ahora bien, en opinión de Bentham, el cálculo lo hace el individuo en relación con un conjunto de individuos en dos tipos de situaciones. Una es en el campo de la moralidad privada, en que llega a comprender que la virtud en sus diversas formas le resulta una inversión remuneradora. La otra es en el campo del control social, donde

---

[11] *Principia Ethica,* pág. 99.

[12] El subrayado es mío.

[13] *Principles of Morals and Legislation,* cap. IV. Cf. *Theory of Legislation* (Ogden ed.; Nueva York, 1931), pág. 31: «Cuando el cálculo ha de hacerse en relación con una colección de individuos, es necesario, además, otro elemento».

el individuo que calcula es un legislador. Es tarea del legislador producir una identificación artificial de intereses mediante un sistema de castigos y recompensas. Pero el legislador es también un individuo que busca su propio placer. Se ve impulsado a usar el criterio del mayor placer del mayor número por las técnicas del gobierno representativo, tales como los períodos parlamentarios en que tiene que presentarse para la reelección. Cada uno de los electores se preocupa de sus propios intereses, pero el interés personal del legislador se identificará con el de la mayoría. Análogamente, el educador se verá empujado a desarrollar en la generación más joven los motivos y placeres que se ajusten al principio utilitarista. Mill reconoce que la gente puede así encontrar sus placeres en una conducta guiada por el principio de la mayor felicidad. Toda una teoría del derecho, del gobierno y de la educación se inserta, por ende, en la transición de Mill de la felicidad personal a la general. Sea correcto o no, nos abstenemos de desechar su argumento como una falacia lógica al admitir la distinción en cuanto al destinatario.

Mientras nos mantengamos estrictamente dentro del dominio de la crítica lógica, la función de la crítica se reduce a la exhibición de diferencias entre las estructuras de las teorías. Cabe pronunciar un juicio en términos de criterios tales como simplicidad, claridad, facilitación de inferencias; pero más allá de esto la crítica lógica no proporciona ninguna base para la preferencia de una estructura frente a otra. Semejante preferencia necesitaría una referencia a los materiales empíricos a los que se aplica la estructura. La separación de las coordenadas lógicas de las demás coordenadas logra, sin embargo, claridad al permitir al crítico enfocar el punto de diferencia. Podemos preguntar de Kant por qué hay esa tremenda insistencia en las leyes a priori como forma de los enunciados éticos. Podemos buscar qué es lo que está en juego en el conflicto de las teorías cuando éstas expresan la clave de su desacuerdo en la oposición entre definir 'justo' en términos de 'bueno' o 'bueno' en términos de 'justo'. En este sentido, la crítica lógica es preparatoria para las tareas de la crítica científica, histórica y valorativa.

Coordenadas científicas de la crítica

Muchas críticas de las teorías éticas resultan, cuando se las analiza, estar poniendo en cuestión los supuestos fácticos de éstas. Establecer las coordenadas científicas de la crítica entraña, pues, la selección de las cuestiones científicas típicas que se hallan en la base de los supuestos de las teorías éticas.

Ahora bien, toda teoría ética, a lo que se me alcanza, tiene alguna concepción implícita de la *escena* y de las *dramatis personae* del proceso ético. Lo que

ella cree ser la fase ética de la existencia, de la vida y de las relaciones humanas puede explicarse mediante un escrutinio cuidadoso y de tendencia literal. Este concepto de escenario ético no se ofrece aquí meramente como una tosca metáfora, sino como una técnica de la crítica científica. Que el resultado en el caso de algunas teorías tradicionales pueda parecer extraño es un comentario a esas teorías y a la eficacia de un modo de análisis que revela la imperfección de ellas. Porque la clase de escenario empleado en una teoría representa bastante claramente sus supuestos acerca de la naturaleza humana y su imagen del hombre y de la sociedad [14].

Los personajes han variado considerablemente en las teorías éticas occidentales. En la mayoría de los casos está la figura central del individuo que se halla en el acto de la decisión; a veces hay todo un grupo rodeando al individuo; a veces, el propio individuo se encuentra perdido en el grupo. En unos casos el individuo actúa como un cuerpo con un amplio complemento de pasiones; en otros, aparece como un yo que gobierna al cuerpo. Ocasionalmente hay una voz divina en el confín superior del campo, o una razón suprema que envía mensajes al yo. En algunas teorías naturalistas la escena está muy desnuda. No hay seres divinos y satánicos luchando por el alma individual; sólo aparece un cuerpo, y los personajes son huéspedes de impulsos y apetitos, deseos y sentimientos. Se admiten otros seres humanos como existentes entre bastidores, pero no pueden aparecer en escena; a lo sumo están representados por sentimientos acerca de ellos, de los cuales pueden ser causas.

El tipo fundamental de acción ética está asimismo limitado por la decoración del escenario. En la teoría del hedonismo egoísta, por ejemplo, sólo hay una persona e instrumentos para pesar y medir. Los placeres y los dolores entran por el lateral, y son pesados y medidos. Unos son aceptados, otros rechazados; los dolores nunca son aceptados solos, únicamente los pequeños dolores con grandes placeres a los que están encadenados y que no pueden ser desalojados. En el utilitarismo hay muchas personas, pero en su mayor parte cada una sigue solitaria el mismo camino. Algunas, especialmente los legisladores, mantienen la vista en las demás, y manejan su aceptación y repulsa de los placeres y dolores.

---

[14] Yo fui incitado a esta metáfora de la escena ética, como una especie de campo o espacio, por el procedimiento de BENTLEY en *Behavior, Knowledge, Fact* (Bloomington, Indiana, 1935). Bentley utiliza como laboratorio los escritos de los psicólogos e investiga si éstos toman como espacio de sus objetos de estudio el del interior del cuerpo, o si incluyen también el sitio de la superficie en que los estímulos tocan el cuerpo, o si añaden unos pasos más allá del cuerpo como lugar para la acción, o si van más lejos todavía. Yo he desarrollado el concepto del escenario ético en cuanto técnica sistemática para extraer las asunciones fácticas de las teorías éticas en mi *Science and the Structure of Ethics,* «International Encyclopedia of Unified Science», vol. II, núm. 3 (Chicago, 1961), cap. II.

La crítica científica puede centrarse o bien en la selección del reparto de papeles o en el modo de acción de los personajes. Puesto que estamos tratando de un proceso real, no de un drama ficticio, cabe poner en duda la identidad de los caracteres. ¿Hay realmente tales seres? ¿Obran efectivamente como parece? Además, puede ponerse en cuestión su estilo de representación y la trama entera. Aquí la crítica puede proceder a partir del conocimiento científico de que tales personajes no actúan de tal y cual manera [15]. En el proceso ético las *dramatis personae,* de conformidad con una teoría dada, son introducidas por lo que describimos más arriba como las interpretaciones coordinadoras u operacionales de los términos éticos [16]. La trama se inserta por mediación de una teoría psicológica de la motivación y la acción humanas. La crítica científica se dirige con ello al campo delimitado por la interpretación de los términos y a la subyacente psicología de la teoría.

En el caso de la teoría del placer hay varias estimaciones de la elección del placer como foco de la ética. Estas se centran en el análisis del significado del placer y de sus propiedades. Hay, en primer lugar, controversias sobre si cabe reputarlo como un sentimiento separado de la actividad, si sólo admite diferencias cuantitativas o también cualitativas (Bentham frente a J. S. Mill), si es idéntico al preferir o es distinto pero se halla correlacionado con él. Es interesante notar que Bentham pensaba que la identificación del bien con el placer proporcionaba una base objetiva para la moral y demolía las diversas formas de capricho, que él resumía como el «principio de la simpatía y la antipatía». Bradley, por el contrario, critica las operaciones fundamentales en la aplicación del concepto de placer: «¿Cuál es la suma de los placeres, y cuántos entran en la suma? ¿De cuántos se compone el todo, y cuándo llegamos al final? ¿Después de la muerte o en la vida?» [17]. Dewey pone objeciones a la elección utilitarista: «Menosprecian el factor seguro y controlable, el factor de la disposición, y se fijan precisamente en las cosas que están más expuestas a los accidentes incalculables —los placeres y dolores—, y se embarcan en la desesperada empresa de juzgar un acto aparte del carácter, sobre la base de resultados definidos» [18]. Y Hartmann sugiere que la psicología del placer y del dolor es dema-

---

[15] También puede ser valorativa, v. gr.: «Aunque éste sea el modo como actúan tales personajes, yo no apruebo tu elección de la trama». Este tipo de crítica será considerado más abajo en conexión con las coordenadas valorativas.

[16] Cuando se niega la legitimidad de cualquiera de estas interpretaciones —la naturalista o la metafísica—, el efecto es a menudo montar un escenario sin decorados y reducir la acción a un solo personaje que mira a las estrellas situadas entre bastidores. Para una estimación semejante de la teoría ética de G. E. Moore, ver la obra del autor «The Logical Structure of G. E. Moore's Ethical Theory», en *The Philosophy of G. E. Moore,* ed. P. A. Schilpp (Evanston y Chicago, 1942), págs. 170 y sigs.

[17] *Ethical Studies* (2.ª ed., rev.; Oxford, 1927), pág. 97.

[18] *Human Nature and Conduct* (Nueva York, 1930), pág. 50.

siado compleja para que en ella descanse una ética, y que de hecho, cuando es efectivamente usada, como en el caso de Epicuro, la felicidad cesa de ser un valor emocional subjetivamente sentido y pasa a ser «tan sólo el vehículo externo de una escala completa de valores, tácitamente reconocidos, de un orden superior» [19].

Tales críticas son científicas en el mismo sentido, cabalmente, en que son científicas las cuestiones acerca de la selección de medidas de longitud en la física. El placer en cuanto entidad psicológica puede estimarse frente al deseo o el impulso o los ideales, en la edificación de una teoría ética, justamente como el platino iridiado puede ser estimado frente a otros metales para su uso como patrón de longitud, y las operaciones para la computación de los placeres y dolores pueden compararse a las operaciones para la formulación de unidades y para el cálculo de mediciones físicas. En ambos casos, por descontado, hay implicadas ciertas metas: en la física construir una ciencia estable, y en la ética desarrollar una teoría capaz de guiar la conducta [20].

Las críticas de los procesos psicológicos presupuestos en la teoría del placer son frecuentes. Algunas la acusan de confundir el objeto del deseo con otros elementos que pueden estar presentes en la conciencia en el proceso de la elección y la ejecución. Así, T. H. Green dice: «Es la conciencia de que la autosatisfacción se busca así en todo deseo establecido, en todo deseo que asciende a la voluntad, combinada con la conciencia de que en toda autosatisfacción, si se alcanza, hay placer, lo que conduce a la falsa noción de que el placer es siempre el objeto del deseo» [21]. Más común es la crítica de que el hedonismo confunde el objeto del deseo con la causa del deseo; mientras que un sentimiento presente de placer, anticipadamente a la consecución, puede ser causa parcial del deseo que uno tiene, el placer nunca es aquello hacia lo que se dirige el deseo [22]. James comparaba la idea de que el placer es el fin del deseo a la opinión de que como ningún vapor puede hacerse a la mar sin consumir

---

[19] *Etica,* I, 132.

[20] Los elementos de valor implícitos en tal estimación serán considerados más abajo, en conexión con las coordenadas valorativas. Para una defensa del hedonismo contra el tipo de objeciones enumeradas más arriba, ver FELIX COHEN, *Ethical Systems and Legal Ideals* (Falcon Press, 1933), págs. 185 y sigs. Su tratamiento, sin embargo, hace hincapié en el análisis de las operaciones matemáticas más que de las precisas interpretaciones psicológicas.

[21] *Prolegomena to Ethics* (Oxford, 1833), § 158. William James, de modo análogo, dice: «Así sucede que en torno a todos nuestros impulsos, meramente como tales, caracolean, por decirlo así, posibilidades secundarias de sentimiento placentero y doloroso, envueltas de la misma manera en que es dable que ocurra en el acto». La confusión causada con ello es la del placer buscado con el mero placer del logro *(Psychology* [Nueva York, 1890], II, 556).

[22] Esta objeción la formula bien G. E. MOORE en *Principia Ethica,* págs. 69-70.

carbón, luego el hacerse a la mar no tiene otro motivo que el consumo de carbón.

Otras críticas trascienden el nivel de la psicología introspectiva y estiman la explicación hedonista del hombre en términos de una teoría más amplia de los procesos y el desarrollo humanos. Así Dewey, en muchos puntos de sus escritos, hace de la incorrección científica una característica central de sus críticas del hedonismo. Por ejemplo, en *Naturaleza humana y conducta* dice: «Lo esencial de esta falsa psicología consiste en dos rasgos. El primero, que el conocimiento se origina de las sensaciones (en lugar de los hábitos y de los impulsos), y el segundo, que el juicio acerca de lo bueno y lo malo en la acción consiste en el cálculo de las consecuencias agradables y desagradables, de la ganancia y la pérdida» [23].

En contraste, Freud parece comenzar dando por sentado el principio del placer como una forma de afrontar los procesos humanos: «Cualquier proceso dado se origina en un estado desagradable de tensión y a consecuencia de ello determina por sí mismo una vía tal que su salida última coincide con una relajación de esta tensión, es decir, con la evitación del dolor *(unlust)* o con la producción de placer. Cuando consideramos los procesos psíquicos en observación con referencia a semejante secuencia, estamos introduciendo en nuestro trabajo el punto de vista *económico*» [24]. Freud encuentra, sin embargo, que el principio del placer no es supremo, aunque representa una fuerte tendencia de la *psique*. Se halla refrenado, en primer lugar, por el principio de la realidad, bajo la influencia del instinto del yo hacia la autoconservación. Así se adoptan tortuosas rutas hacia el placer y se soporta el dolor hasta alcanzar la meta. Los procesos de represión también ocasionan el que ciertos impulsos, que de otra manera habrían podido acarrear placer, sean experimentados en su realización como dolor. Aparte de estos, Freud descubre ciertos fenómenos —especialmente la compulsión a repetir las experiencias traumáticas y el hecho de que en el análisis hay repetición de experiencia más que memoria, a despecho del dolor— que no parecen susceptibles de explicación por el principio del placer. Por tales motivos propone un instinto de la muerte, una tendencia en la materia orgánica viva hacia la reintegración a una situación anterior, a la paz del mundo inorgánico. Incluso especula sobre si «El principio del placer es entonces una tendencia subordinada a cierta función, a saber: la de liberar el aparato psíquico en su

---

[23] *Human Nature and Conduct,* ed. Modern Library, pág. 189. Cf. pág. 199: «El niño no se mueve hacia el pecho de la madre por cálculo de las ventajas del calor y el alimento sobre la fatiga del esfuerzo».

[24] *Más allá del principio del placer,* trad. ingl. *[Beyond the Pleasure Principle]* de C. J. M. Hubback (Boni and Liveright), pág. 1.

conjunto de cualquier excitación, o de mantener constante la cantidad de excitación o lo más baja posible» [25].

Estas breves ilustraciones muestran la manera como la crítica, procediendo en cada caso a partir de una teoría especial de la psicología, estima los personajes y el tipo de trama o acción encarnados en una teoría ética dada. Es importante añadir que no toda esta crítica científica se apoya en la ciencia de la psicología. En gran medida, así lo hace, puesto que el hombre individual ha sido la figura central en la mayoría de los escenarios éticos, y en el caso de la teoría del placer el énfasis individualista forma parte de su esencia. Pero otras teorías éticas montan a menudo la escena de tal suerte que la crítica científica tendrá que ser predominantemente biológica (como en los análisis éticos de la supervivencia del grupo), o socio-histórica (como en las teorías clasistas) [26].

Coordenadas históricas de la crítica

El desarrollo de los dos tipos precedentes de crítica se vio embarazado por un obstáculo especial. En el caso de las coordenadas lógicas, la teoría intuitiva de que el concepto y la proposición son significados directamente captados por la mente en la comprensión de los símbolos estorbó largo tiempo los esfuerzos por desgajar los problemas de las reglas lingüísticas de los problemas de la interpretación y la referencia. En el caso de las coordenadas científicas, fue frecuente el no distinguir entre la aserción de que una descripción particular de la motivación humana es incorrecta y la pretensión de que conduce a resultados indeseables en cuanto al carácter y la acción [27]. Análogamente, el intento de establecer coordenadas históricas ha sido seriamente obstruido por una indebida separación, heredada de una filosofía dualista, entre el *contenido* de una teoría y su *contexto*.

Esta distinción ha sido predominante en las disciplinas normativas, como la lógica, la ética y la estética. Conocer el *contexto* físico, social e histórico de la formulación de una proposición, del desarrollo de una concepción moral, de

---

[25] *Ibid.*, pág. 81.

[26] A veces la imagen entera del universo resulta relevante como parte de la escena ética —usualmente es un fondo implícito—, de modo que la crítica será científica, cosmológica o teológica, en dependencia del tipo de método aceptado en la filosofía como base de la crítica. Ver, por ejemplo, Ignatius W. Cox, *Liberty, Its Use and Abuse* (Nueva York, 1939), págs. 51-52: el utilitarismo es criticado por hacer del hombre un fin en sí, cuando «el fin extrínseco absolutamente último de la actividad volitiva del hombre es la gloria de Dios».

[27] Estos elementos valorativos en la crítica psicológica serán considerados más adelante. Se omitieron anteriormente, incluso allí donde aparecían en los mismos contextos que los ejemplos citados.

la creación de una obra de arte, ha sido juzgado como irrelevante para la crítica de su *contenido*. El primero es una explicación causal, una empresa científicamente legítima pero normativamente sin importancia. El segundo se rige por categorías enteramente diferentes: verdad, bondad, belleza. Cualquier tentativa de criticar el contenido sobre bases históricas ha sido rotulado, por tanto, de falacia genética [28].

La tajante separación entre contenido y contexto es comprensible en la tradición dualista, donde el uno pertenece al dominio de lo mental, a menudo de lo intemporal, y el otro al de lo físico y temporal. Su supervivencia en la crítica guiada por una filosofía naturalista es, sin embargo, anómala. Encarna una confusión entre empresa y asunto. No cabe duda de que la empresa de explicar y la de criticar son distintas: una es científica, la otra evaluativa. Y debe haber, desde luego, alguna delineación inicial del contenido para proceder a la explicación científica de algo. Pero de aquí no se sigue que haya un asunto o contenido diferente para cada empresa; ni es menester que la delineación inicial del contenido sea definitiva. El descubrimiento científico del contexto puede ensanchar el dominio del contenido respecto al proceso de la evaluación. Si lo consigue o no en un caso particular, no puede decidirse a priori. Debe determinarse mediante una cuidadosa comparación de los rasgos del contexto con los del contenido inicial para ver si se ajustan formando un modelo amplificado.

Supongamos, por ejemplo, que un manuscrito filosófico sobre ética contiene un capítulo acerca de los celos. Supongamos, además, que proporciona meramente un bosquejo general, según suelen hacer los tratados éticos. Tras de definir los celos como una pasión y al hombre celoso como un tipo, pasa luego a señalar los efectos de este sentimiento, la coloración que da a las relaciones humanas, el grado en que frustra o motiva la acción. Aunque el tratado pronuncie un juicio ético sobre la pasión, supongamos que nunca se nos dice nada de sus objetos. ¿Carece por eso de importancia el que el escritor esté pensando en los celos concernientes al sexo, a la propiedad o al prestigio, el que viviera en la Inglaterra victoriana o entre los esquimales? El contexto social e histórico de su obra podría informarnos sobre aquello de lo que estaba realmente hablando, e incluso su historia personal no sólo podría explicar sino también ensanchar el contenido de su exposición. Sin duda, es posible que haya una «esencia» de los celos común a todos sus objetos, y susceptible por ende de ser tratada independientemente, pero este descubrimiento sería el resultado de la comparación entre contenidos específicos y no podría postularse de antemano.

Muchos conceptos de los escritos éticos están en la misma posición que los

---

[28] En el capítulo X se discute en detalle la relación entre la investigación causal y el contenido de las ideas; el capítulo XI considera la falacia genética.

celos en nuestra ilustración hipotética. Ciertamente la armonía, la libertad, la justicia, se convierten en las más desnudas abstracciones sin la referencia al contexto cultural e institucional que un autor dado tiene en la mente. Si éste ha escrito asimismo sobre derecho, política o educación, de ordinario podemos colegir de tales escritos cuál es el contenido específico de sus ideas éticas. Si se ha limitado a la ética «pura», el estudio de su contexto social es nuestro único recurso para ampliar el contenido de su teoría. Es obvio que semejante pesquisa puede revelar mucho también respecto a las causas por las que mantuvo la teoría, qué influencias moldearon sus opiniones, y hasta qué motivos ocasionaron su elaboración de ellas. Pero este uso del material ha de distinguirse del descubrimiento del contenido.

El significado de 'placer' en las críticas de la teoría del placer es en sí mismo una de las mejores ilustraciones de la necesidad de las coordenadas históricas de la crítica. Ya indicamos más arriba que ha sido el centro de una considerable controversia psicológica. ¿Pero revela mejor esta investigación psicológica la significación que Bentham daba a su doctrina? Dewey cree que la psicología hedonista en la teoría de Bentham es, «en sentido amplio, un accidente histórico» [29]. Otros opinan que este elemento es central, como en rigor pensaba el propio Bentham, puesto que lo usó como armazón. Un intento de resolver tales diferencias en cuanto al contenido principal de su teoría debe apoyarse, por consiguiente, no en las dificultades que la introspección pueda revelar sobre el significado del placer, sino en el contenido social, cultural e histórico que comporta el concepto en el contexto de la visión y la aplicación filosófica de Bentham en su conjunto, y en el medio ambiente de su vida y actividad.

Las estimaciones de Bentham desde este punto de vista dan cuerpo a sus cuentas abstractas del placer. Wesley Mitchell, por ejemplo, ofrece una interpretación del cálculo felicífico, en la cual el placer es equiparado a la ganancia, el dolor a la pérdida, la unidad de sensación se toma como el dólar, el cálculo hedónico como la contabilidad, y la suma del placer neto como la suma de las ganancias netas [30]. Mitchell juzga que este paralelismo no es accidental. Se vio conducido a su interpretación por la observación de que mientras los conceptos pecuniarios desempeñaron un gran papel en la vida económica, fueron ignorados en la economía clásica en favor de la discusión en términos de la utilidad marginal. El hecho fue que la esencia de la racionalidad pecuniaria había entrado ya en los supuestos tácitos de la psicología hedónica. El tratamiento del hedonismo como una ley universal de la naturaleza humana representaba a toda

---

[29] DEWEY y TUFTS, *Ethics* (ed. rev.; Nueva York, 1932), pág. 263.

[30] «The Rationality of Economic Activity», *Journal of Political Economy,* marzo 1910, pág. 213. Ver también la parte primera de este artículo, febrero 1910, págs. 97-113, y «Bentham's Felicific Calculus», *Political Science Quarterly,* junio 1918.

la humanidad como regida por el paralelo psicológico de la lógica pecuniaria. Fundamentalmente lo que tenemos aquí, dice Mitchell, es «un sistema de ideas inculcado en una recalcitrante naturaleza humana mediante el desenvolvimiento de instituciones pecuniarias» [31].

Ahora bien, mientras semejante interpretación de Bentham arroja luz sobre las influencias sociales que configuraron su pensamiento, hace algo más que eso. *Explicita realmente el contenido social de su teoría.* Si alineamos los diversos significados de 'placer' según los vemos en los críticos de Bentham —un sentimiento observable por introspección, un acto de preferencia observable en la conducta direccional de un hombre, el dinero tal como existía en las transacciones económicas de la época de Bentham—, es perfectamente claro que el último de ellos tiene las propiedades que Bentham asignaba al placer, y los otros no. De aquí se sigue, o bien que el dinero es aquello de lo que Bentham está efectivamente hablando, o que está modelando su explicación del sentimiento o la preferencia de acuerdo con las propiedades del dinero. En su artículo sobre «El cálculo felicífico de Bentham», Mitchell cita un fragmento de Bentham en el que se declara esto casi abiertamente: «El dinero es el instrumento para medir la cantidad de dolor o de placer. Los que no estén satisfechos con la exactitud de este instrumento deben encontrar alguno otro que sea más exacto, o despedirse de la política y la moral» [32]. Bentham reconoce la inadecuación del instrumento de medida, y especialmente que el aumento de riqueza y de felicidad no son directamente proporcionales en lo que atañe a las grandes sumas. Pero el punto importante es que las propiedades del placer según su teoría son las propiedades del dinero, de suerte que el patrón eficaz en su determinación de la conducta deseable y de las formas sociales satisfactorias, en la aplicación de sus criterios, sigue siendo el pecuniario.

El más claro reconocimiento de que hasta los conceptos éticos abstractos tienen contenido histórico e institucional se halla en Karl Marx, y más específicamente en su tratamiento de la teoría del placer [33]. «La filosofía del placer jamás fue otra cosa sino el hábil lenguaje de ciertas clases sociales privilegiadas en cuanto al placer» [34]. Marx traza la evolución del concepto al pasar de la nobleza a la burguesía. Entre la extravagante nobleza cortesana la teoría del placer era una ingenua filosofía de la vida, que expresaba su modo de vivir.

---

[31] *Ibid.*, pág. 214.

[32] Publicado en el apéndice del vol. I de la obra de HALEVY, *Radicalisme Philosophique.* Para una discusión de estos fragmentos ver LAIRD, *The Idea of Value* (Cambridge, 1929), páginas 326-330.

[33] Ver la sección de su obra *La ideología alemana,* sobre Bentham y el utilitarismo, traducida por Sidney Hook en su *From Hegel to Marx* (Nueva York, s. a. *[c.* 1936]), páginas 315-322.

[34] *Ibid.*, pág. 316.

La burguesía la generalizó, aplicándola a todos los individuos, con abstracción de su condición de vida. Se convirtió en la categoría económica oficial del lujo, y con el crecimiento económico de la burguesía recibió el contenido de la actividad económica típica. «La patente absurdidad que disuelve todas las múltiples relaciones de los seres humanos entre sí en la relación *única* de la utilidad: esta aparente abstracción metafísica procede del hecho de que dentro de la moderna sociedad burguesa todas las relaciones están subsumidas bajo la relación abstracta del dinero y el negocio» [35].

Marx comenta la manera en que Holbach analizaba las actividades individuales de hablar y amar como relaciones de utilidad y uso entre parientes, rechazando su propia significación característica e interpretándolas como expresiones de la relación artificialmente introducida de utilidad [36]. Señala que la relación de utilidad tiene aquí un significado completamente definido de explotación, y que la utilidad derivada de una relación de parentesco es ajena a ella. Estas propiedades se ajustan precisamente a la actividad de la burguesía: «Sólo *una* relación es intrínsecamente válida para él, la relación de explotación; todas las demás relaciones solamente son válidas en tanto que pueden ser subsumidas bajo esta relación. Y hasta cuando parece que las relaciones no pueden ser directamente clasificadas como de explotación, él lo hace así en sus ilusiones. La expresión material de esta utilidad es el dinero, la medida del valor de todas las cosas, de los seres humanos y de las relaciones sociales» [37]. El benthamismo representa la culminación de este desarrollo filosófico, y la teoría ética es presentada como «la explotación privada del mundo dado por el individuo particular» [38].

El tratamiento de Marx del concepto de placer muestra claramente lo que cabe entender por dimensión histórica de la crítica ética. La teoría del placer o hedonismo es considerada a esta luz no como un nombre para una teoría ética fija, sino como una secuencia en desarrollo de expresiones teóricas de la vida humana. De este modo, no se trama, por así decirlo, ni una sola teoría si no se pone en referencia con el lugar y el tiempo. El contenido social de esa teoría se encuentra en los materiales históricos, institucionales o culturales de ese

---

[35] *Ibíd.*, pág. 317. Cf. la obra de MARX, *Crítica de la economía política,* trad. Stone (Chicago, 1904), pág. 73: «Todas las relaciones burguesas, estando doradas o plateadas, tienen la apariencia de relaciones de dinero».

[36] El análisis de Marx es aquí enteramente paralelo a su análisis del valor de uso y el valor de cambio en la primera parte de *El capital* (vol. I) y en su *Crítica de la economía política.* Artículos de diverso y característico valor de uso adquieren en cuanto mercancías el carácter de valor de cambio. El carácter específico penetra hasta el fondo, y la verdad es que algunos valores de uso sólo tienen importancia porque son una condición necesaria del valor de cambio.

[37] *Ibíd.*, pág. 318.

[38] *Ibíd.*, pág. 321.

lugar y ese tiempo. Es muy probable que el contenido histórico de un concepto abstracto dado varíe de un período al siguiente.

No es menester discutir aquí la opinión de que las teorías éticas «expresan» o «reflejan» las condiciones sociales e históricas. Es ésta una concepción compleja que requiere un análisis independiente, y que abarca, bajo una sola idea, cuestiones de contenido y de causación. Lo que aquí nos interesa es el primero, no la segunda. Y la posición que estamos sugiriendo es que ningún elemento de una teoría ética está exento de una investigación de su contenido histórico. Esto vale también para los elementos examinados en nuestro tratamiento de las coordenadas lógicas y científicas. Por ejemplo, la exigencia de «leyes» éticas indicada más arriba, aunque el significado abstracto pueda ser el mismo, tiene un significado social distinto en las diversas épocas, según que el concepto se presente, por ejemplo, en términos de mandamientos divinos o de regularidades en la máquina de la naturaleza. Incluso fuera de esto, el significado de máquina de la naturaleza cambia cuando el maquinismo empieza a desempeñar un papel social diferente. Análogamente, la insistencia en la separación de lo 'justo' y lo 'bueno' puede tener en un contexto el contenido histórico del conflicto entre el deber religioso y el interés secular; en otro puede encerrar la voluntad de una clase dominante, que opera a través del estado, contra las demandas de una reforma social fundamental.

Qué tipos de factores sociales e históricos constituyen el contenido histórico usual de las ideas éticas es otra cuestión más. Las respuestas varían de acuerdo con las distintas teorías de la historia, y su corrección será una función de la verdad científica de esas teorías.

Coordenadas valorativas de la crítica

Los elementos valorativos atraviesan el campo entero de la crítica ética. En cierto sentido, la aceptación o repulsa de cualquier elemento lógico, científico o histórico está guiada por los valores. Incluso allí donde la cuestión en debate es puramente fáctica, el principio rector implícito es el valor de verdad, encastrado en la designación original de la cuestión como puramente fáctica. Lo mismo es cierto en las cuestiones lógicas, en donde los valores son los de orden sistemático. Nuestro interés principal, sin embargo, no se centra en tales evaluaciones normalizadas, sino en las más especiales que entran en la crítica ética. Algunas de ellas son externas a la teoría ante la que se halla el crítico; aparecen como criterios suyos cuando éste registra la aprobación o desaprobación de los varios rasgos de la teoría. Otras, más sutiles, son extraídas por él del material que está examinando. Se encuentran, por decirlo así, incluidas en las partes de la teoría, de una manera o de otra.

Hay que advertir que en la búsqueda de las coordenadas valorativas de la crítica el término 'valor' se usa en un sentido amplio. Abarca desde los intereses específicos con un definido contenido en términos de deseos, aspiraciones, esfuerzos, hasta el matiz más general de la aprobación o la desaprobación. El crítico de una teoría dada, que señala los valores que ésta lleva consigo, no necesita forzosamente entender por 'valor' lo que la teoría designa con ello. Puede usarlo, desde luego, en el mismo sentido; así, puede placerle o desplacerle la teoría del placer. O puede no ser necesario explorar la conexión entre su sentido del 'valor' y el de la teoría. Así, si el crítico muestra que el mantener una teoría dada confiere a un hombre actitudes específicas en la conducta de su vida, cabe decir que ha mostrado algunos de los valores que aquélla comporta, sin preguntar si estas actitudes han de ser analizadas como expectativas indirectas del máximo placer.

La crítica externa de la teoría del placer es a menudo contundente, incluso grosera. Esta es rechazada como una «filosofía de cerdos». El propio Bentham reconocía el principio ascético como opuesto al principio de utilidad, y argüía que los filósofos que suscribían el primero estaban animados por el deseo del aplauso o de los placeres de la reputación, mientras que los devotos ascetas esperaban equivocadamente aumentar su placer en otra vida.

Los valores comportados por la teoría sólo pueden ser descubiertos mediante un cuidadoso examen de la estructura y funcionamiento de la teoría misma. Por estas razones, podemos considerar mejor este problema pasando revista a cada uno de los elementos ya discutidos y viendo en cada caso qué tipos de valores o cualidad de valor se expresan con su uso.

Elementos lógicos. ¿En qué medida la elección de una u otra alternativa, en cada uno de los siete puntos considerados, es expresiva de valores específicos?

1) La mera selección de términos éticos específicos no parece, a primera vista, comportar valores. Como se indicó más arriba, casi todos estos términos aparecen en la mayoría de las teorías. Hay, sin embargo, notables diferencias ocasionales entre los términos de diferentes teorías, que pueden resultar significativas. Por ejemplo, es una observación común que las éticas antiguas perseguían el *summum bonum,* mientras que las éticas modernas centran su indagación primordialmente en las reglas del deber o de la acción justa. Sidgwick, que acepta esta distinción, atribuye la transición «principalmente a la influencia del cristianismo, pero en parte también a la de la jurisprudencia romana» [39]. Es de esperar, por supuesto, a la luz de nuestra discusión anterior de las coordenadas históricas, que hasta formulaciones abstractas como éstas tengan un contenido histórico. Y es una hipótesis que merece explorarse históricamente la de que

[39] *Outlines of the History of Ethics* (5.ª ed.; Londres, 1906), pág. 7.

hay una cualidad de valor residual comportada por ellas, como correlato de los diversos tipos de problemas a los cuales cada formulación era una respuesta. Pero incluso aparte de una investigación histórica tan detallada, es claro que una teoría en que hay un bien supremo, en particular si se juzga como más o menos asequible para el hombre, tiene en la actitud que representa y confiere una cualidad de valor diferente de otra en que, digamos, no hay ningún bien supremo, sino sólo un bien que se aleja constantemente invitando a una lucha sin fin. Análogamente, hay una cualidad de valor distinta en las teorías en que aparece el 'bien general', y en aquellas en que tal concepto está elaboradamente compuesto del bien de los individuos [40].

2) Los enunciados definitorios que relacionan los términos éticos entre sí expresan con frecuencia valores definidos. Por ejemplo, a la luz de las controversias que se han centrado sobre la relación de lo 'justo' con lo 'bueno' no podemos considerar las reglas alternativas como convenciones puramente lingüísticas, susceptibles acaso de traducción mutua, en las teorías plenamente desarrolladas en que se usan. Porque reducir 'justo' a 'bueno' entraña a menudo la opinión de que las reglas de la justicia son meramente métodos generalizados de conseguir el bien en un mundo inestable. Reducir 'bueno' a 'justo' puede significar el alejar las energías de los hombres de los bienes aparentes de los hombres no sofisticados y dirigir sus esfuerzos hacia un conjunto de objetos eternos. Tratar los conceptos como irreductibles puede abrir el camino a la concepción del hombre como viviendo en dos mundos: el mundo fenoménico del deseo y el mundo racional del deber.

La mera elección de los términos, como en 1), y su precisa relación, como en 2), no determina por sí mismo el tipo de contenido. Se requiere alguna referencia al significado o interpretación de los términos. Esto es evidente en los casos extremos. Los estoicos, en su uso del concepto del *summum bonum,* tratan el 'bien' como fundamental, pero el contenido del bien resulta estar obedeciendo a las reglas que otros denominan reglas de la justicia (la virtud es el mayor bien) [41]. Por otro lado, los utilitaristas teológicos encuentran cabida para el contenido hedonístico en un esquema teológico. Paley, por ejemplo, sostiene que Dios «quiere y desea la felicidad de sus criaturas», y que la manera de saber la voluntad de Dios respecto a cualquier acción es «indagar la tendencia de

---

[40] Marx y Engels sugieren que el «bien general» es «la forma ilusoria de la vida comunal» *(The German Ideology* [International Publishers], pág. 23).

[41] Sidgwick, como cuestión de hecho, trata el estoicismo como representando parcialmente la transición de la formulación antigua a la moderna, descrita más arriba *(op cit.,* página 97).

esa acción para promover o disminuir la felicidad general» [42]. Kant, según se recordará, a pesar de su oposición a la teoría del placer, parece dispuesto a admitir la búsqueda de la felicidad como objeto del deber.

No hay, pues, ningún contenido valorativo específico inherente a la simple inclusión de cierto término en un lenguaje ético, ni a su consideración como fundamental en relación con otros. Los valores, sin embargo, se manifiestan en el significado a él asignado, y son una función de esa interpretación más que de una convención lógica. De aquí se sigue que la elección de una serie de definiciones en lugar de otra no ha de ser juzgada por el crítico como un acto puramente lógico. La virtud de la abstracción lógica inicial estriba en la articulación preparatoria de la estructura. No elimina el problema de las bases sociales e históricas y de la función de la terminología ética.

3) Las reglas acerca del modo como los constitutivos pueden combinarse en los enunciados éticos parece, hasta cierto punto, definir el alcance o el interés de una teoría ética particular. La atribución de Kant del predicado 'bueno sin restricciones' únicamente a la 'voluntad' como sujeto [43] tiende a estrechar el objetivo de la ética a los problemas de la naturaleza de la volición frente al deseo. Sin duda, tal limitación no se sigue de la mera elección del sujeto, sino de ésta combinada con su interpretación de la voluntad. La cualidad de valor de su regla se hace más evidente, cuando se une al supuesto tácito de que el propósito de la ética es la guía de la conducta, en su explicación de la motivación moral [44]. En contraste, la propensión de Perry a permitir cualquier tipo de sujeto para 'bueno' expresa una tolerancia inicial de los deseos humanos, que aparece explícitamente en su principio del Amor universal. El amor es «un apoyo interesado al interés preexistente e independientemente existente del prójimo», y «no prescribe el objeto del interés amado, sino los deseos de que ese interés tenga su objeto, *cualquiera que sea* ese objeto» [45]. En la teoría del placer, la misma tolerancia no aparece como una regla implícita de formación de sentencias en las que 'bueno' es predicado, sino en la negativa de Bentham a distinguir cualidades de placer.

4) Esta última ilustración muestra que lo que llevan a cabo las reglas de formación respecto a los tipos de sujeto permisibles puede ser realizado igualmente por las definiciones coordinadoras. Ambas están íntimamente relacionadas,

---

[42] WILLIAM PALEY, *The Principles of Moral and Political Philosophy* (10 ed. amer.; Boston, 1821), libro II, cap. 5. Cf. libro I, cap. 7: «La virtud es el hacer bien a la humanidad, en obediencia a la voluntad de Dios, y por la felicidad eterna».

[43] En la primera sentencia de la primera sección de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

[44] Cf. sus observaciones sobre la educación en la parte II de la *Crítica de la razón práctica* (trad. Abbott), *op. cit.*, págs. 359 y sigs.

[45] *General Theory of Value* (Nueva York, 1926), págs. 677-678.

puesto que el tipo de sujeto prescrito sirve meramente para limitar la clase de definiciones coordinadoras que serán aceptables. No es sorprendente, por tanto, que las definiciones coordinadoras sean de capital importancia en la designación de los temas particulares de la ética. En consecuencia, a menudo son el vehículo para alguna concepción implícita de la tarea de la ética. Entre las varias concepciones de la incumbencia de la ética están las de que consiste en dirigir la conducta, en ser un método de resolver las dudas en la elección, en establecer el orden, en justificar cierto conjunto de prácticas morales, en proporcionar una visión del ideal, en intensificar el sentimiento en la conciencia humana. Estos puntos de partida encarnan diferentes valores o matices de valor; de aquí que la selección implícita de uno u otro objetivo para la ética, aunque pueda estar guiada por concepciones filosóficas más generales, exhibe una cualidad de valor.

Este papel valorativo de la identificación del 'bien' con el placer se destaca claramente en muchas de las críticas de esa identificación. Cuando Rashdall dice que «No podemos, por tanto, conciliar el hedonismo con el patrón moral que Mill reconoce prácticamente al adoptar su distinción entre placer superior e inferior [46], pretende algo más que afirmar la inconsistencia de Mill. Porque implica que hay que abandonar el hedonismo y no el patrón moral. Seth da a entender una conformidad similar sobre el papel de la ética cuando argumenta que aunque el hedonismo hace bien en recalcar las exigencias de la sensibilidad en la vida humana, su historia «es en sí misma una demostración de la imposibilidad de una ética de la pura sensibilidad» [47]. T. H. Green decide que la teoría hedonista de los motivos torna a la teoría utilitarista del bien último «intrínsecamente ineficaz para suministrar un motivo o guía a un hombre que desee mejorar su vida», proporcionando con ello «una razón práctica para buscar un sustituto en otra teoría del bien último» [48]. Kropotkin, aun cuando elogia el espíritu general y las elevadas miras de Bentham, y acepta el placer o satisfacción personal como un esquema, critica, sin embargo, la mayor felicidad de la sociedad como base de la moralidad: «Esta concepción, tomada en sí misma, es demasiado abstracta, demasiado distante, y no sería capaz de crear hábitos morales y un modo moral de pensamiento. Es por eso por lo que, desde la más remota antigüedad, los pensadores han buscado siempre una base más estable de la moralidad» [49].

Los presupuestos valorativos concernientes a la tarea general de la ética se

---

[46] HASTINGS RASHDALL, *Ethics* (Londres, s. a.), pág. 27. Al citar esta y otras críticas no nos interesa, por supuesto, la corrección de la crítica, sino los valores en ella implicados.

[47] JAMES SETH, *A Study of Ethical Principles* (5.ª ed.; Nueva York, 1900), pág. 146.

[48] *Prolegomena to Ethics*, § 356.

[49] *Ethics, Origin and Development*, trad. Friedland y Piroshnikoff (Nueva York, 1924), página 335.

presentan con frecuencia como asunciones respecto a los logros particulares que se esperan de la empresa ética. Por ejemplo, cabe dar por sentado que los resultados han de ser uniformes en lugar de productivos de variabilidad individual, o que la vida moral debe ser continua y no discreta. Así, Bradley hace la objeción de que «lo que produce placer a uno no se lo produce a otro; e igual ocurre con el dolor. Puede hablarse en general de antemano, pero no es lícito aplicarlo a este o a aquel hombre. Y la consecuencia es que el almanaque y sus reglas morales no son ninguna autoridad. Es correcto obrar de acuerdo con ellas. Es correcto actuar diametralmente en contra de ellas» [50]. Y Dewey se lamenta de que «la vida moral esté formada de una serie de parches y remiendos, en donde cada acto se halla separado, en cuanto a su valor moral, de todos los demás. Cada acto es justo o injusto, según que *él* proporcione placer o dolor, e independientemente de la totalidad de la vida» [51]. Tales propiedades asignadas a la vida moral se ven más claramente como los valores que se espera que consiga cualquier teoría ética afortunada, y los cuales guían de este modo la aceptación o el rechazo de cualquier interpretación propuesta de los términos éticos.

Conviene advertir que los valores no inhieren meramente en el hecho de que se use cierto género de definiciones coordinadoras. Las propidades materiales específicas de las entidades en cuestión contribuyen al resultado. Así, mientras que Bradley critica la elección del placer como el bien porque ello vuelve subjetiva y variable a la ética, Bentham —merece recordarse— pensaba que el uso del placer como el bien haría a la ética objetiva y mensurable, en lugar de arbitraria y caprichosa. Es palmario que ambos no pueden entender por placer la misma cosa [52].

5) No puede trazarse ninguna línea definida entre la expectativa de que la empresa ética produzca ciertos tipos de resultados, y la exigencia general de que sólo se permitan ciertas formas de enunciados generales. De aquí se sigue que semejantes reglas lingüísticas pueden comportar ciertas expectaciones valorativas. Así, la insistencia de Kant sobre las leyes absolutas confiere decididamente ciertos valores a la construcción ética y por ende a la conducta. Hablando en términos amplios, cabe compendiarlos como los valores del rigor, la uniformidad o la no desviación. Si atendemos a su contenido más específico, los valores pueden ser estéticos; esto es sugerido por su emparejamiento de «el cielo estrellado arriba y la ley moral dentro» como objetos de admiración y reverencia [53]. O pueden representar una desconfianza en la naturaleza y en la estimación de las

---

[50] *Ethical Studies,* pág. 93.
[51] *Outlines of a critical Theory of Ethics* (Ann Arbor, 1891), pág. 36.
[52] Ver más arriba la discusión de las coordenadas históricas.
[53] En la conclusión de la *Crítica de la razón práctica.*

probabilidades, según se expresa en su despectiva repulsa de los «serpentinos rodeos» del utilitarismo. O pueden expresar la necesidad de estabilidad y seguridad en un mundo progresivamente comercial. El énfasis sobre los depósitos y las promesas en la obra de Kant insinúa esta posible atmósfera de sus valores fundamentales en la ética; su misma acentuación del carácter absoluto de la ley en la ciencia casi parece a veces ser la garantía de que la naturaleza cumple estrictamente sus promesas.

En la estructura ética utilitarista la forma de generalización no es la regla absoluta. A despecho del frecuente racionalismo de Bentham al afirmar las premisas, casi como si fueran axiomas, respecto al cálculo ético en campos específicos, el *status* lógico de las generalizaciones es el de lecciones de experiencia. Poseen probabilidad, no necesidad. Expresan el tono de valor de un mundo en que la experiencia se considera como sabiduría, en donde un cuidadoso ajuste de cuentas ha permitido al hombre hacer inversiones seguras, aunque hay, desde luego, cierto riesgo en cualquier inversión.

6) El que los lenguajes éticos permitan enunciados analíticamente verdaderos y analíticamente falsos, que la deducción sea posible y la consistencia presumible, no comporta valores especiales fuera de los de orden sistemático. No obstante, hay dos maneras en que puede verse que la demanda de consistencia de una teoría ética adquiere un contenido de valor aparte de su significado puramente lógico. Una manera es la de contrastarla con teorías éticas que convierten en virtud alguna forma de irracionalidad, que hacen hincapié sobre el sentimiento o el impulso, de suerte que la tornan esencialmente no racional o incluso opuesta a la razón. La segunda es la de reparar en que entran valores específicos en la aplicación del concepto de consistencia a los valores y actos de valoración. Así, la reprobación ética de la ambivalencia es algo más que el reconocimiento de una contradicción lógica, ya que un hombre puede tener dos deseos opuestos respecto a la misma cosa al mismo tiempo. Es, pues, más bien una valoración positiva de la actividad y una valoración negativa de lo que estorba o impide la acción o engendra la frustración. Análogamente, hablar de que un hombre tiene valoraciones opuestas en diferentes momentos no es estrictamente acusarlo de inconsistencia, sino dar a entender que tal rapidez de cambio es un valor negativo [54]. Los juicios de consistencia pueden actuar así como vehículo para valores concernientes al área en que se ha de evitar el conflicto, ya sea el mismo hombre al mismo tiempo, el mismo hombre durante toda su

---

[54] Para un examen más completo del significado de «consistencia» y de «contradicción» en el caso de los valores y de la valoración, ver mi «Naturalism and Ethical Theory», en *Naturalism and the Human Spirit,* ed. Y. H. Krikorian (Nueva York, 1944), págs. 85-89; asimismo, pág. 84, sobre el intento de erigir un bien total para un hombre total, como en la teoría de Sidgwick.

vida o una sociedad de hombres. La segunda de éstas es el área implicada en la mayoría de los hedonismos, puesto que es al máximo placer a lo largo de toda su vida a lo que se referirían los cálculos de un hombre.

7) El fenómeno del destinatario en una teoría ética expresa, por su misma naturaleza, algún propósito, luego comporta algunos valores. Los enunciados éticos no se entienden como monólogos, sino como un discurso a otras personas, ya estén construidos de modo descriptivo, imperativo, exhortativo u optativo. La totalidad de las disputas éticas puede estar dirigida únicamente a una clase particular de hombres. Por ejemplo, en la *Etica a Eudemo,* de Aristóteles, se señala que la controversia sobre si la mejor vida es la del intelecto, la de la ambición política, o la del placer, no atañe a los que pasan la vida en ocupaciones domésticas y es enteramente inaplicable para los esclavos. De modo análogo, un libro acerca de las obligaciones éticas del cortesano no está dirigido a la masa del pueblo, excepto en una sociedad fluida en la que cualquiera puede abrirse camino en la corte. La ética de una sociedad de castas se dirigirá a todo el mundo solamente en la medida en que intente una justificación del sistema de castas e incite a la gente a la apropiada obediencia o deferencia. Pero gran parte del sistema ético puede interesar tan sólo a una u otra de las castas.

El que, en definitiva, la ética en la tradición occidental haya llegado a ser dirigida a todo el mundo —ya sea en la forma estricta de las reglas kantianas o en la implicación de que cualquiera podría encontrarse en la situación discutida— entraña así el tono valorativo de una humanidad común y una ética común. Que esto es claramente un elemento de valor puede verse por contraste con la «ética» nazi, si podemos violentar el término en semejante uso, la cual se dirige a un solo grupo sanguíneo mítico. Además de la humanidad común, es posible que los valores del individualismo abstracto estén incluidos en el modo de dedicatoria implícito en nuestro sistema ético [55].

Cabe concluir que la elección, en la mayoría de los elementos lógicos considerados más arriba, entre uno u otro tipo de estructura, constituye de ordinario un acto valorativo específico y no meramente una preferencia en términos de los criterios de fecundidad lógica o de orden sistemático. Es importante, sin embargo, plantear la cuestión de si el valor inhiere en la forma lógica abstracta o en la manera como ésta es interpretada, y, más generalmente, distinguir los varios puntos en que puede hallarse el valor. Es claro que no hay una respuesta única para todos los elementos, y las dificultades se multiplican si buscamos los

---

[55] Este se ve ensanchado, por decirlo así, en nuestro sistema legal, en el que categorías tales como el contrato son sistematizadas muy generalmente en términos de las voluntades de personas declaradamente iguales, en lugar de específicamente en términos de la clase de asunto y de las situaciones típicas. Para una discusión comparativa de la extensión del grupo en las moralidades, ver *Anthropology and Ethics,* cap. IX.

valores en constelaciones de elementos y no en elementos individuales [56]. Pero pueden distinguirse tres localizaciones posibles del valor:

a) La primera es la nuda forma lógica. Ahora bien, apenas parece probable que los valores específicos inhieran simplemente en la elección de un término reputado puramente como un símbolo, pero sin su referencia semántica, ni en el uso de un conjunto de funciones sentenciales sin indicar el significado de la clase a que se refieren los valores de la variable, ni tampoco en las reglas de formación sin entrañar más que un significado lógico para sus términos. Y se requiere, además, un considerable análisis para ver si tales elementos formales pueden, en absoluto, portar alguna cualidad de valor. Pero me parece que hay cierto sentido en el cual no es imposible que porten valores. Y este sentido es el de limitar drásticamente las posibilidades de construcción ética.

Examinemos, por ejemplo, cómo sería una teoría ética en la que una relación fundamental, equivalente en todos los demás aspectos a nuestro término ordinario 'mejor', se fijara, por postulado, como no transitiva. Se seguiría que semejante sistema ético no podría inferir que *A* es mejor que *C*, de que *A* sea mejor que *B* y *B* sea mejor que *C*. El sistema se limitaría a enunciados de valor comparativo únicamente —si es que en todo caso estaban permitidos— mediante algún procedimiento de comparación directa. La medición de valores quedaría con ello eliminada en su mayor parte. Por otro lado, supongamos que una teoría impusiera la regla de que los enunciados éticos fuesen singulares en su forma. Esto produciría un «nominalismo» ético, que negaría la posibilidad de un sistema específico de ética. Eso no implicaría necesariamente un nominalismo metafísico, puesto que puede haber enunciados distintos de los singulares en los dominios no éticos. El género de ética resultante puede ser naturalista o no naturalista. Puede atenerse a los enunciados singulares intuitivos inmediatamente captados, o puede tratar la aserción ética singular como una tosca estimación de tantos factores incluidos en una sola combinación que no sean posibles las generalizaciones [57].

Ahora bien, el prescribir la ausencia de medición o de sistematización a un

---

[56] Es más probable, en verdad, que los valores se encuentran en constelaciones que no en elementos unitarios. Hemos indicado más arriba, en numerosos puntos, la manera en que el mismo efecto de valor puede lograrse por distintos caminos. No hemos intentado, sin embargo, ninguna descripción de las constelaciones, porque el presente estudio aspira a descubrir si y cómo entran los componentes valorativos, no a delinear su contenido típico en la tradición ética occidental.

[57] Comparar la opinión similar de algunos «realistas legales» en el dominio del derecho, según los cuales la ley es justamente un nombre para un montón de casos y las reglas legales no son más que ficciones; v. gr., JEROME FRANK, *Law and the Modern Mind* (Nueva York, 1935), La predictibilidad en la ley, sin embargo no por ello deja de admitirse sobre fundamentos no legales (v. gr., psicológicos o económicos), aunque no haya reglas específicamente legales.

campo ético puede parecer que en sí mismo no comporta un valor. Pero una vez que el lenguaje ético que encarna estas prescripciones es puesto en uso, el modo como puede limitar las posibilidades regirá frente a algunos valores y permitirá la fácil entrada a otros. De esta manera, la forma lógica abstracta puede actuar como un vehículo o conductor selectivo de valores, aun cuando en sí misma acaso no muestre ningún contenido valioso. Sólo un cuidadoso análisis comparativo podría determinar qué elementos lógicos son conductores selectivos de valores, cuáles no lo son nunca, si hay algunos cuyo contenido de valor en uso sea invariante para todas las constelaciones en que puedan entrar o para todas las interpretaciones o condiciones históricas (lo cual parece improbable).

b) La segunda localización del valor portado por los elementos lógicos de una teoría ética es el significado *general* del elemento, el cual lo adquiere en una amplia interpretación psicológica o histórica. Supongamos, por ejemplo, que a 'bueno' se le da una interpretación subjetiva. Con anterioridad a la especificación del modo subjetivo intentado —sentimiento, deseo, opinión o algún otro tipo—, ¿el recurrir a una interpretación subjetiva lleva consigo un valor? Parecería al menos que posee el sabor de la variabilidad y la relatividad. Así, Köhler sugiere, respecto a la objetividad, que ciertos teóricos que desean un sistema de reglas estrictamente válidas «preferirían una interpretación objetivista del valor, ya que 'objetivo' significa 'fuera de nosotros', 'independiente' y 'válido', todo al mismo tiempo. Lo que es objetivo exhibe fenoménicamente, en verdad, más firmeza por término medio que la siempre cambiante corriente de nuestra vida subjetiva» [58].

Ahora bien, es muy posible que la cualidad de valor de la subjetividad proceda del contraste entre el mundo natural más ordenado y la corriente de la conciencia menos ordenada. Si esto es así, su cualidad de valor puede ser invariante. (Pero incluso aquí, el que sea considerada como un valor positivo o negativo —el que la variabilidad en la naturaleza de los valores sea bien o mal acogida— es una cuestión de crítica externa.) En contraposición, es concebible que en alguna tradición cultural distinta de nuestra civilización occidental la subjetividad pudiera expresar fijeza frente al flujo físico. Ciertamente los hábitos mentales y los prejuicios muestran a veces mayor constancia que la naturaleza mirada a través de los anteojos heracliteanos. Si esto es teóricamente concebible, quizá la cualidad de valor de la subjetividad tenga un mayor componente cultural e histórico y sea una función de teorías y actitudes específicas en el desarrollo de las religiones, filosofías e instituciones occidentales.

---

[58] WOLFGANG KÖHLER, *The Place of Value in a World of Facts* (Nueva York, 1938), página 76. Cf. pág. 40.

c) La tercera localización de los valores portados por los elementos lógicos de una teoría ética puede ser el más específico significado psicológico o histórico del elemento, no simplemente su forma lógica abstracta o su interpretación general. Más arriba señalamos tales resultados, al discutir la relación de 'justo' con 'bueno', el significado de 'ley', y precisamente ahora mismo la posible base cultural de la cualidad de valor de la subjetividad. Ello es especialmente claro en conceptos como el de 'ley'. Así, el descubrimiento de la ley en una época es evidencia de designio y, por tanto, de la existencia de Dios. En una edad posterior se juzga que la religión se ve fortalecida por la bancarrota del reino de la ley en favor del indeterminismo. Análogamente, una interpretación del bien como orden comporta un valor diferente según el significado psicológico o social del concepto. Compárese, por ejemplo, la reprobación por parte de William James del hombre tierno, cuya búsqueda de un universo bien ordenado le parece una especie de debilidad personal, con la apelación política a la ley y el orden. La última, además, varía cuando se usa predominantemente contra un populacho propenso al linchamiento y cuando se emplea para una supresión fascista de la libertad [59].

Los valores específicos que los elementos lógicos de una teoría ética portan en una constitución psicológica particular o en un marco socio-histórico tienden a inherir no meramente en elementos aislados, sino en la estructura lógica general. Es un problema interesante para la crítica comparada de las teorías éticas el descubrir la manera en que el conjunto de elementos de una constelación puede actuar como un vehículo de valores en un contexto específico. Así, la elección de términos fundamentales puede combinarse con la de reglas de formación, de definiciones coordinadoras, de dedicatoria implícita, para producir un modelo que exprese más fácilmente el orden o la variabilidad, la autoridad o la democracia, dentro del contexto dado.

Elementos científicos. ¿De qué modo, si hay alguno, la concepción de la naturaleza humana en una teoría ética —el uso de un escenario y unos personajes particulares o la insistencia en un tipo peculiar de trama— comporta valores generales o específicos?

A menudo se ha reparado en que la teoría de la naturaleza humana guarda una relación especial con la teoría de la política o de la acción social. Esto resalta claramente en los filósofos políticos. El esquema de Platón de las tres clases con los reyes-filósofos en la cima está justificado por un análisis del alma en el que la razón tiene la misión de refrenar los deseos o pasiones, intrínsecamente desordenados. Hobbes apoya su inclinación por la soberanía absoluta

[59] La descripción de un dirigente laboral de la disolución terrorista de una huelga por una compañía de policías y por cuadrillas especiales de esquiroles enviadas por un magistrado hostil, empezaba una vez con la declaración: «Entonces la ley y el orden se desataron».

en la guerra natural de todos contra todos. La oposición anarquista al estado va emparejada con un principio natural de ayuda mutua entre la humanidad, que pasa a través del mundo animal. El conservatismo social busca con frecuencia una teoría de los instintos fijos, mientras que la reforma social reclama la plasticidad del material humano.

No es menester que examinemos aquí el carácter preciso de tales relaciones. A priori, la teoría política puede ser una deducción que descansa en la teoría psicológica como evidencia parcial. O, inversamente, la teoría psicológica puede ser una expresión o reflejo de una posición política ya adoptada, o puede servir de instrumento para justificarla. En cualquier caso, se sigue de ello que la teoría de la naturaleza humana comporta alguna actitud valorativa. Por un lado, es importante hacer hincapié en que esta «función de vehículo» caracteriza tanto a las teorías verdaderas como a las falsas. Por otro lado, teorías falsas útiles como vehículos para valores políticos pueden embarazar la aceptación de una teoría verdadera si sus valores se oponen a los incluidos en las teorías falsas.

Las cualidades portadoras de valor de una teoría psicológica de la naturaleza humana destacan más claramente si la teoría es considerada como una guía para el individuo. Ella le dice cómo analizarse a sí mismo y sus aspiraciones, cómo juzgarse él mismo y sus directrices. En tal sentido, la teoría no describe meramente (verdadera o falsamente), sino que monta la escena, suministra ciertos instrumentos o métodos y fomenta o recomienda ciertas actitudes o rasgos de carácter.

Estas varias fases del valor de una teoría de la naturaleza humana resaltan con claridad en el hedonismo y en las críticas de éste. El escenario que él proporciona estrecha el campo de la consideración ética, en comparación, por ejemplo, con una teoría que dote a los seres humanos de simpatías sociales desde el comienzo. Así, Dewey se queja en su primer libro, *Bosquejo de una teoría crítica de la ética,* de que como el placer es puramente individual y exclusivo, un estado de sentimiento que sólo puede ser gozado mientras se siente y sólo por quien lo siente, «exaltarlo como el ideal de la conducta es convertir la vida en una lucha exclusiva y excluyente por la posesión de los medios de goce personal; es erigir en principio la idea de la guerra de todos contra todos. No podría imaginarse ningún fin más completamente desintegrador que la sensación agradable individual» [60].

Los métodos proporcionados por la teoría a un hombre que busca cómo ha de juzgar, le confieren también una cualidad de valor definida. En líneas generales, tiene que ser un empirista, no actuar por intuición, por impulso, ni por motivos de alguna racionalidad intrínseca del cosmos. Pero su empirismo posee

---

[60] *Outlines of a Critical Theory of Ethics,* Ann Arbor, 1891, pág. 52.

un carácter definido en dos aspectos. En primer lugar, sus datos últimos son especificados como placeres; lo que esto entraña ha sido examinado más arriba en las diversas interpretaciones del placer. En segundo lugar, la forma especial de su actividad es la del contable.

El resultado neto de montar la escena de este modo y suministrar tales métodos es el de producir en el individuo hábitos que desarrollen una clase especial de carácter. Si la teoría hedonista fuese psicológicamente verdadera, estos valores de carácter tendrían cierta condición de inevitabilidad. Los críticos que reputan como falsa la teoría pueden verla, por tanto, más claramente como exhortatoria. Así, Dewey, en *Naturaleza humana y conducta,* inserta entre las críticas de su verdad las críticas de que tiende hacia un tipo de carácter que es indeseable. «Si semejante teoría tiene alguna influencia práctica, es la de aconsejar a una persona que se concentre sobre sus sentimientos más subjetivos y privados. No le da sino la opción entre una malsana introspección y un intrincado cálculo de remotos, inaccesibles e indeterminados resultados» [61]. Es interesante observar, sin embargo, que en lugar de considerar esta crítica como normativa, Dewey concluye el párrafo de este modo: «La primera objeción a la deliberación como cálculo de sentimientos futuros es, pues, la de que si se adopta consistentemente, transforma en típico el caso anormal». Análogamente, en un capítulo ulterior critica a los utilitaristas por mantener «la noción de que el bien es futuro y, por ende, ajeno al significado de la actividad presente» [62], como si ello fuera una mala comprensión de la naturaleza de la actividad. Es igualmente inteligible, sin embargo, como un intento de desarrollar un carácter que encontrará su centro de gravedad en su esfuerzo propulsor, que temerá demorarse en el momento por miedo a apartar la vista del futuro, un carácter preparado para la acumulación progresiva más que para la posesión. En un contexto anterior Dewey reconoce que «la recomendación del utilitarismo de un cálculo elaborado e imposible formaba parte, en realidad, de un movimiento para desarrollar un tipo de carácter...» [63].

Cabe recordar, finalmente, que la crítica concerniente a los valores portados por el elemento científico de una teoría ética puede tomar dos formas. Una de ellas es la exhibición de los valores efectivamente portados. Esta es la tarea principal, puesto que usualmente no son claros a primera vista, y sólo emergen cuando la teoría es considerada en su funcionamiento. La segunda forma es una crítica externa, que ofrecería la propia estimación de estos valores por el

---

[61] Pág. 201.

[62] *Ibíd.,* pág. 290.

[63] *Ibíd.,* pág. 205. En este contexto, no obstante, Dewey juzga que el carácter incluye una amplia perspectiva social y la simpatía. Esto se halla en consonancia con su opinión de que el armazón hedonístico en el utilitarismo era un accidente histórico.

crítico. Esta puede adoptar la simple forma, en el caso presente, de desaprobación del carácter calculador o la forma más compleja de estimar el papel de tal carácter en el período en que era implícitamente propuesto por la teoría. Semejante crítica pasa del elemento científico al elemento histórico.

Elementos históricos. ¿En qué medida el contenido histórico de una teoría ética —el contenido que emerge cuando situamos la teoría en su propio contexto socio-histórico— comporta valores generales o específicos?

En su sentido más simple y más superficial, esta cuestión requiere una estimación evaluativa de la teoría ética en su propio tiempo. ¿Qué efecto, si es que tuvo alguno, ejerció sobre los hombres, sobre los grupos, sobre los movimientos? T. H. Green paga tributo a la influencia del utilitarismo: «Ninguna otra teoría ha estado a disposición del reformador social o político, que combine tanta verdad con tan fácil aplicabilidad. Ninguna otra ha ofrecido un punto de vista tan dominante, desde el que criticar los preceptos e instituciones presentados como autorizados» [64]. Y a despecho de sus discordancias, Green concluye que, en su conjunto, «ha tendido a mejorar la conducta y el carácter humano» [65]. Tal estimación puede complementarse con el estudio histórico de la influencia de los utilitaristas en el siglo XIX. Semejantes indagaciones cabe realizarlas respecto a Demócrito y Epicuro, a Helvetius y Holbach. En estos análisis históricos encontraríamos, por un lado, la hipótesis de su influencia beneficiosa, y por otro la hipótesis de que el hedonismo en sus diversas formas es un modo de corrupción y de mundanidad.

En un sentido más profundo, la búsqueda de los valores portados por el contenido histórico de una teoría va mucho más allá de la cuestión de su influencia. Exige relacionar la teoría y sus varios elementos con los valores de los hombres en ese período. Y cualquier intento de hacerlo revela que el contenido histórico de una teoría ética con frecuencia no *porta* meramente valores, sino que *consiste* en valores, es decir, en intereses y actitudes sociales de grupos de hombres.

Así, por ejemplo, si volvemos a la interpretación por parte de Wesley Mitchell del hedonismo de Bentham en términos de la racionalidad pecuniaria, el contenido histórico de la teoría ética se convierte en la corroboración de las instituciones pecuniarias y en la estabilización, en la conducta de la vida, de actitudes que apoyan tales instituciones. De aquí que el contenido histórico de la teoría se trueque en el contenido de la típica actividad económica desarrollada por la burguesía en el período considerado. En cuanto tal, la teoría ética puede verse en su perspectiva histórica como parte del movimiento de un grupo

---

[64] *Prolegomena to Ethics,* § 329.
[65] *Ibid.,* § 331.

o clase con miras definidas, que invitan a la adhesión o la repulsa. En este sentido, el descubrimiento del contenido socio-histórico implica ya la exhibición de elementos valorativos.

La crítica ulterior de los valores así revelados es, desde luego, un caso de crítica externa. El crítico puede identificarse con el movimiento aceptando sus metas. O puede rechazarlo, como Nietzsche daba a entender cuando señalaba que la felicidad no la busca el hombre, sino sólo el inglés. O análogamente a como Marx hizo cuando dijo que se convierte, en definitiva, en una pura apología de las condiciones existentes. Semejante crítica externa se basa en la exhibición previa de los valores históricos, al menos hasta cierto punto. Su exhibición más plenaria estriba en mostrar las relaciones entre grupos de hombres, con sus objetivos discrepantes o comunes. Su exhibición mínima es la presentación de un tono general respecto a la teoría ética, que inclina ampliamente a sus partidarios en cierta dirección histórica.

Algunas implicaciones teóricas

Un buen número de importantes conclusiones teóricas surgen del establecimiento de las coordenadas de la crítica, y más especialmente del papel observado de las coordenadas valorativas. Estas conclusiones van más allá de las funciones de la crítica y rozan el problema fundamental de la naturaleza de la teoría ética misma.

La base de valores de las teorías éticas. Encontramos los valores presentes en casi todas las partes de una teoría ética. Se hallaban en la estructura lógica, eran conferidos por la base científica y constituían el contenido mismo del aspecto histórico. Y estos valores no eran meros utensilios de la crítica; distinguimos los valores llevados por el crítico a la crítica externa de los que él revelaba como portados por la teoría. Particularmente, al considerar las estructuras lógicas vimos que la definición misma de la ética en términos de su interés, alcance y tarea asignada entrañaba elementos de valor o cualidad de valor, en el sentido amplio del vocablo. Así, pues, la crítica descubre, y parejamente la construcción implica, una base de valores sobre la que se levanta una teoría ética, y sin la cual no habría ninguna ética.

Parecería que no hay ninguna caracterización a priori de esta base, ninguna limitación inicial de su posible especificidad. La base podría consistir simplemente en la meta muy general de guiar la vida o resolver problemas mediante la acción (frente a la visión o la comprensión solas), o podría ser tan detallada como las aspiraciones de victoria en la guerra, donde, como en la sociedad espartana, se juzga que el campamento armado es el estado natural. Así, cabría

hablar de ética de dirección, ética de visión, ética de guerra, ética de paz, ética de escasez, ética de abundancia, etc., si de hecho hubiera bases valorativas que llevaran en los valores u objetivos que las componen la peculiar marca en cuestión.

Que las *moralidades* o sistemas *específicos* de reglas y valores poseen tal carácter hace tiempo que se ha reconocido no meramente en razón de la relatividad histórica de las formas, sino del análisis de los filósofos morales. Hartmann, por ejemplo, llama la atención sobre las moralidades de la comunidad y el individuo, del poder, de la justicia, del amor, del trabajo, de la moderación, de la lucha, de la paz, de la represión, de la rebeldía, de la autoridad y la aceptación, de lo remoto, de la acción, del goce [66]. En otro contexto, al introducir el problema del valor supremo, dice:

> Toda moralidad corriente únicamente está familiarizada con ciertos valores, o incluso con uno solo, que, por ende, es recalcado, para relacionar cualquiera otra cosa con él. Toda moralidad corriente tiene en sí, por tanto, una sustancia de verdad, por muy unilateral que pueda ser. Porque hay un fragmento de conocimiento valorativo verdadero en cada una de ellas, por más que cada una parezca contradecir a las demás.
>
> Es tarea de la ética resolver tales contradicciones, en la medida en que puedan resolverse [67].

Al plantear este problema ético, Hartmann distingue claramente varias posibilidades:

> Porque, en definitiva, la cuestión es si la deseada unidad de los valores debe ser después de todo un valor o si no podría consistir en un principio superior que no fuese un principio valorativo. Esta cuestión tampoco puede decidirse de antemano. Así como el principio del movimiento no necesita ser él mismo un movimiento, ni el de la vida ser vida a su vez, justamente como los principios del conocimiento están evidentemente lejos de ser conocimiento, así también el principio universalmente rector del dominio del valor pudiera muy bien ser algo distinto de un valor [68].

La formulación de Hartmann discierne tres elementos: las moralidades particulares que resaltan valores diferentes, el papel de la ética como unificador

---

[66] *Etica,* I, 77-78.
[67] *Ibíd.*, II, 65.
[68] *Ibíd.*, pág. 70.

sistemático de los valores y la cuestión de si los principios éticos son ellos mismos valores. Nuestro análisis en el presente estudio nos permite sugerir una respuesta a la cuestión. Mas para hacerlo han de trazarse cuidadosamente ciertas distinciones.

Moralidades, teorías éticas y esquemas éticos. Aunque 'moral' y 'ética' se derivan respectivamente del latín y del griego, significando ambas palabras costumbres, el uso filosófico ordinario ha desarrollado una clara distinción entre ellas. Un sistema moral es un conjunto de reglas de conducta, de cualidades de carácter preferidas, de metas típicas aprobadas, dentro de una comunidad dada. Es obvio que ha habido muchos sistemas morales. Una teoría ética es un sistema de justificación de una moralidad. En cuanto tal, proporciona una serie de conceptos y principios por medio de los cuales la moralidad se mantiene como razonable y se depara una guía para los puntos en litigio o las colisiones al aplicar la moralidad. La relación de una teoría ética con una moralidad es muy parecida a la de la concepción de la justicia predominante en un país con el sistema de derecho positivo de ese país. Ha habido varias teorías éticas diferentes, a veces en conexión con la misma moralidad aproximadamente. Por ejemplo, códigos morales similares han sido justificados como un mandamiento divino dentro de una ética teológica y como tendiendo a la mayor felicidad del mayor número en una ética utilitarista. Cuando dos teorías éticas diferentes justifican la misma colección de reglas morales es probable que apunten a resultados distintos en los casos en debate o que difieran en los puntos en que serían legítimos cambios en las reglas morales [69].

Otra distinción que me gustaría introducir es la que existe entre una teoría ética y un esquema o armazón ético. Gran parte de las discusiones y críticas de las teorías éticas sólo se refieren, en realidad, a sus ideas fundamentales. Esto también es cierto del presente estudio. Las clases de elementos de una teoría ética situados a lo largo de las líneas de las coordenadas desarrolladas más arriba constituyen lo que yo llamaré un *esquema ético.* El esquema incluye, por lo menos, las ideas lógicas, métodos y enfoques científicos básicos, y los supuestos con que opera la teoría. Fuera del esquema, pero formando parte decididamente de la teoría, está la multitud de deducciones teóricas, leyes empíricas y métodos especiales que constituyen el grueso de la ética. Basta hojear los escritos de Bentham sobre ética y jurisprudencia para ver cuán extenso es

---

[69] Comparar la relación similar entre una filosofía política y una institución política. Por ejemplo, la monarquía absoluta fue justificada tanto por la teoría del derecho divino de los reyes como por la teoría hobbesiana de su necesidad para evitar la guerra de cada hombre contra todos los demás. Pero la aceptación del segundo fundamento tornó empírica y contingente la justificación, al no haber ningún expediente mejor para lograr el fin de la paz.

el contenido de la teoría aparte del armazón, tanto en el alcance de su desarrollo analítico como en la disposición de los materiales empíricamente establecidos. Así, hay análisis de los tipos de placer y dolor, de la sensibilidad, de la voluntad y el acto, de los motivos, disposiciones y sanciones. Hay reglas desarrolladas como una base de la política y el derecho, tales como la de que cada hombre ha de contarse como uno, o la de que, siendo igual la cantidad, el dolor de pérdida debe considerarse mayor que el placer de ganancia [70]. Hay una elaboración y justificación de las virtudes y los vicios. Hay deducciones concernientes a las miras fundamentales del control social y específicamente de la ley. No importa que muchas de las aserciones puedan calificarse de proposiciones de la psicología y que algunos de los resultados coincidan con proposiciones de la moralidad. Esto subraya simplemente el hecho de que parte de la teoría de la ética, la cual es un sistema que justifica la moralidad y proporciona una guía para su aplicación, es psicológica, y de que los productos finales de la teoría ética (como en el bosquejo de las virtudes) se difuminan imperceptiblemente en la moralidad cuya justificación se busca.

El carácter de valor de los esquemas éticos. A la luz de estas distinciones es claro que la unidad de un sistema moral es expresada y a veces forjada por su teoría ética. Análogamente, el intento de unificar los valores hallados en diferentes sistemas morales, como Hartmann propone, ha de lograrse en el desarrollo de una teoría ética unificada. Pero hemos visto que toda teoría ética está construida sobre un armazón y que una base de valores parece subyacer bajo cada aspecto del armazón y guiar su carácter. Si esto es así, el interrogante de Hartmann sobre si los principios éticos son ellos mismos valores debe contestarse con la afirmativa; al menos portan con frecuencia valores y tienen una cualidad de valor. En ese caso, sin embargo, la diversidad de las morales se reproduce en el nivel superior de las éticas, y es presumible que la búsqueda de la unidad —cuando menos por los que valoran la unidad— empiece de nuevo. ¿Hay, pues, una ética suprema? O, en términos de nuestro análisis, ¿puede haber al menos un esquema ético supremo?

Una alternativa sería el ideal de un esquema neutral, en el que todas las diferencias de valor se expresaran como parte del contenido explícito de valores. Esta alternativa se ve alentada por la posibilidad científica de símbolos trasparentes en lugar de opacos. Que hay dificultades en su camino resulta claro de nuestro análisis de los valores en los elementos lógicos. El que estos elementos, y los elementos científicos, puedan volverse neutrales y desechar toda cualidad de valor parece sumamente improbable.

---

[70] El que la naturaleza de semejantes reglas sea la de valores especiales o deducciones de supuestos fundamentales, o generalizaciones empíricas, es, a su vez, una cuestión de la teoría ética que hay que determinar.

La otra alternativa es el desarrollo de una base universal compuesta de valores normalizados. Esto es sugerido por analogía con el progreso de las ciencias físicas. Aquí, al cabo de muchos siglos, los valores intrínsecos del proceso se han tornado explícitos y han sido adoptados como constitutivos del método, a pesar de algunos análisis contradictorios del método científico. Así, el ideal de «salvar los fenómenos» enunciado en la ciencia griega se convierte en una condición de una hipótesis lógicamente adecuada. No obstante, todavía parece haber ciertos elementos de valor en algunas controversias, tales como las sostenidas en torno al «mecanicismo». El desarrollo de un esquema supremo en esta dirección no es teóricamente imposible. No abandonaría una cualidad de valor, sino que incorporaría explícitamente y expresaría un conjunto de valores. En sus elementos lógicos y científicos estos valores serían los inherentes al método de la ciencia. Semejante tendencia es favorecida por el progreso de las ciencias psicológicas y sociales, y por la estabilización de una explicación de la naturaleza humana. En sus elementos históricos, sin embargo, el desarrollo de un armazón ético normalizado depende del carácter más específico de la base de valores. Es posible que ninguna base normalizada sea aceptada hasta que la unificación del globo, con la aparición de cruciales problemas humanos comunes, haya forjado una moralidad común mínima, adecuada para sustentar una ética común mínima.

Pero puede ocurrir exactamente lo contrario. Las proporciones de cambio del esquema ético, de la moralidad y de la base de valores son ciertamente muy distintas. La tensión sobre un esquema ético dado puede hacerse mucho mayor debido a la variación en la base de valores, y el armazón puede resquebrajarse mientras la moralidad aparece todavía inalterada. En ese caso, la reconstrucción del esquema puede desempeñar un papel en la reconstrucción de la moralidad. Esto no es un fenómeno social infrecuente. La gente puede intentar cambiar las razones de su práctica mucho antes de intentar cambiar su práctica. Esto es indicativo de las contradicciones que surgen, pero que aún no están maduras dentro de su práctica misma [71].

El que sea el sistema de moralidad o el esquema ético lo que esté «más cerca» de la base de valores es un problema socio-histórico más que lógico. En la actualidad, por ejemplo, la total destructividad de la guerra hace de la ne-

[71] Cf. el ejemplo, dado más arriba, de la justificación empírica de Hobbes de la monarquía absoluta, propuesta en lugar del derecho divino de los reyes, pero rechazada por los que estaban en el poder. Análogamente, las tentativas filosóficas en América para rechazar la teoría spenceriana de la propiedad privada absoluta estaban ofreciendo un fundamento social en vez de individual para los mismos derechos de propiedad; los cambios inmediatos que implicaban en la práctica eran mínimos comparados con los de la teoría. Pero a su debido tiempo tales concepciones llegaron a ser la base de las medidas del New Deal contra la «regalía económica».

cesidad de la paz internacional y la seguridad un elemento central en la base de valores; cualquier concepción ética que espere una consideración seria debe afrontar este problema. Esto apunta a un cambio en los esquemas éticos hacia una formulación del bien en términos globales más que individuales. Las variaciones específicas requeridas en nuestra moralidad para producir actitudes cooperativas no son en modo alguno, sin embargo, igualmente claras.

En cualquier caso, el concepto de la base de valores desempeña un papel capital en este análisis. Esta base, estrechamente ligada a los problemas de la vida y de la práctica, parece representar casi una función constitutiva en la teoría ética. En este estudio no la hemos examinado directamente, sino que hemos descubierto su existencia y su carácter general al encontrar elementos valorativos en las diversas partes del armazón ético. Un examen más completo de ella podría avanzar a lo largo de dos líneas. Una es el estudio comparativo de las bases de valores implícitas en las teorías éticas tradicionales. La segunda es el estudio de las bases en la vida y en la práctica tal como son reveladas por las ciencias psicológicas, sociales e históricas, porque estas ciencias estudian la matriz existencial de la que brotan a la vez las teorías éticas y las moralidades [72].

Cabe considerar, para concluir, una posible objeción que, aun siendo aparentemente trivial, ilustrará que el método de nuestro estudio de la crítica puede aplicarse a nuestro propio caso. Es lícito preguntar por qué hablamos de una 'base de valores' y de la 'cualidad de valor' portada en las diferentes partes del esquema. ¿Por qué, en resumen, nos permitimos el amplio uso del término mencionado más arriba? [73]. ¿No se halla determinado el significado y el uso de tal término por algún esquema ético que estamos implícitamente empleando? ¿Y qué valores porta *éste?*

Esto es en parte una cuestión verbal. En lugar de coordenadas valorativas podríamos haber hablado de coordenadas de necesidad o de objetivo o de interés. Todo lo que pretendía denotarse con cualidad de valor era que el término en cuestión implicaba alguna actitud hacia la conducta de la vida, algún tono de aprobación o desaprobación, alguna indicación de interés, alguna dirección de aspiración o deseo, algún pro-o-contra. Es posible también que un uso más extenso del término 'valor' inhiba a su vez una actitud de tolerancia inicial hacia la inclinación humana, mientras que un uso más estrecho muestre una tendencia a tratar las inclinaciones, *prima facie,* como éticamente neutrales hasta que manifiesten su condición en función de una teoría específica de los valores [74].

---

[72] Para una ulterior discusión de este problema, ver mi *Ethical Judgment,* cap. IX, en donde se desarrolla un concepto más específico de la base de valores.

[73] Al comienzo de la discusión de las coordenadas valorativas.

[74] Para el concepto general de valor, ver más abajo cap. VIII.

Todos estos puntos de diferencia pueden volverse explícitos en la construcción de un esquema ético. No hay ningún nivel de la crítica que esté en sí mismo exento de crítica. Toda crítica o es desde dentro, intentando refinar el esquema en escrutinio, o es externa, desde el punto de vista de otro esquema. Y al igual que la crítica, que es autoconsciente, aclara su objeto y a la vez su fundamento, así también el establecimiento de las coordenadas de la crítica es al propio tiempo el comienzo de una respuesta sistemática a la pregunta: «¿Qué es una teoría ética?».

Capítulo III

El emplazamiento de la prescriptividad

El propósito de este capítulo es presentar un nuevo enfoque en la forma de manejar la prescriptividad en la teoría ética. Es un intento de superar lo que cada vez se percibe más intensamente como un estancamiento en las controversias del cognitivismo y el anticognitivismo. El modo de acceso aquí apuntado brota de la comparación analítica de la manera como las diferentes teorías han manipulado este componente; puede verse, en consecuencia, como una lección sugerida por el método comparativo. Introduciré este enfoque con una breve analogía histórica, seguiré con la consideración comparativa de la prescriptividad en varios análisis éticos contemporáneos, escudriñaré los criterios de 'corrección' en este dominio del análisis, y concluiré con recomendaciones para el manejo de la prescriptividad en la continuación del esfuerzo teórico actual.

Las desdichas de una categoría sin hogar

Recordemos los viajes de la *necesidad* en la historia de la filosofía moderna. Expulsada de su eminencia central como ser necesario puro, anterior y presupuesto por cualquier existente contingente finito, erró a campo traviesa en busca de un hogar. David Hume, ese archidestructor de las categorías tradicionales, la arrojó de la naturaleza a los angostos confines de la subjetividad. Kant, asimilando la necesidad a la universalidad, pretendió hacerle sitio en lo a priori. Los lógicos insinuaron un puesto en la necesidad lógica de la analiticidad, y los fenomenólogos le aseguraron que siempre podría permanecer en las precarias condiciones del campo de la apercepción directa. Y, mientras vagaba, proseguía el gran debate acerca de si la necesidad residía en la naturaleza, entre bastidores en alguna realidad última, en nuestras mentes, en los fenómenos, en la lógica, en el hábito psicológico, y así sucesivamente.

Quizá podamos aprender de la historia de la necesidad a analizar el presente predicamento de la prescriptividad. También ella estuvo antaño firmemente atrincherada en una mansión bien construida. La preponderancia de la filo-

sofía teológica en el orbe medieval le dejó un puesto en la voluntad de Dios. Su índole imperativa estribaba en el hecho del mandato de Dios, y su cualidad magnética se evidenciaba en la aspiración del alma individual. Luego llegó el derrumbamiento del sistema del mundo medieval. ¿Dónde fue a parar la prescriptividad? Podría estar en los decretos de la razón, pero la razón se vio pronto reducida a ser la esclava de las pasiones. Podría hallarse en las presiones del deseo, mas el deseo parecía demasiado variable y competitivo para proporcionar un lugar estable: a lo sumo sería una sórdida choza (hobbesiana). Podría encontrarse en la fría reflexión de un espectador sensato, o en la estructura de una conciencia kantiana en la que la prescriptividad, como la necesidad, estuviera vinculada a lo universal, o podría estar dividida en estilo bergsoniano entre el peso del hábito y el impulso ascendente de la aspiración. La prescriptividad sigue aún hoy día arrastrándose de un paraje a otro, sin un lugar al que llamar suyo.

Una categoría sin hogar es algo terrible. Vaga de aquí para allá, suspirando o suplicando, como una antigua sombra griega, moviéndose sin descanso hasta que sea decentemente enterrada. Si no tiene ningún lugar al que llamar suyo, puede toparse con algún área filosófica perfectamente apacible y desquiciarla hasta que sea desalojada. Sin duda, hay siempre una probabilidad de que la categoría errante se pierda en las ciénagas del lenguaje ordinario. Pero no cabe confiar en que se quede allí. Endurecida por sus luchas, puede emerger como el centro de una revuelta filosófica. Esto es lo que está sucediendo con la prescriptividad. Si no recibe una morada apropiada, usurpará el área entera. La ética se halla en peligro de volverse meramente prescriptiva o predominantemente prescriptiva, meramente práctica o predominantemente práctica, si ha de darse crédito a la imagen proyectada en la teoría contemporánea.

Localizaciones propuestas para la prescriptividad

Consideremos ahora cierto número de las localizaciones propuestas para la prescriptividad en una variedad de tratamientos del siglo xx.

En el campo fenoménico. Que en el campo fenoménico ha de encontrarse directamente uno u otro tipo de prescriptividad es el tema de diversos enfoques convergentes. Está implícito en la manera en que G. E. Moore trató el bien como una cualidad no natural directamente aprehensible como una propiedad de un todo, que surge en la imaginación como un mundo en sí. Se halla explícito en el intuicionismo fenomenológico de Hartmann, con su interpretación del valor como un deber-ser, captado directamente por el observador sensible; en un tipo más clásico de intucionismo, como el tratamiento por

W. D. Ross de la obligación como una propiedad separada, directamente intuible, o en el uso de A. C. Ewing de la adecuación como un concepto fundamental que descansa en la aprehensión intuitiva [1].

El desarrollo más autoconsciente de esta indagación en torno a la localización de la prescriptividad se encuentra en los enfoques de la contemporánea Gestalt. Köhler expone la noción genérica de la requeribilidad como una propiedad discernible dentro del campo fenoménico [2]. Asch traza asimismo claramente la línea divisoria entre la propiedad discernida en el campo y los juicios de causalidad o las exigencias subyacentes. Va tan lejos como para decir que la autoridad, por perentoria que sea, es «tan impotente para introducir en la mente humana la distinción entre un acto justo y otro injusto como lo es para establecer una discriminación entre rojo y verde» [3]. Mandelbaum, en quien hasta el momento se halla el más completo tratamiento del enfoque de la Gestalt en la ética, llega a rechazar el análisis teleológico de la requeribilidad como definiendo el significado de los juicios éticos. Para él la situación básica es la del juicio moral directo, y aquí encontramos «el fenómeno de una 'demanda reflexiva', esto es, de una demanda 'objetiva' que es experimentada como estando directamente asestada contra la persona que la aprehende» [4]. El vector apunta al yo, pero el yo no está en el cuadro. De hecho, cuando lees la descripción, puedes sentirte como escabulléndote para apartarte a un lado: tan viva es la percepción de la cualidad vectorial. Pero es inútil, la flecha vuelve adonde tú vas, y te quedas frente a su aguda punta.

Como cualidad de una regla. La opinión de que la prescriptividad se adhiere a la ley o regla, y de que es detectable en el sentimiento humano de respeto o reverencia en presencia de la ley moral, ha sido enteramente familiar desde Kant. Con mucha frecuencia se da por sentado que la propia ley moral tiene una especie de cualidad obligatoria. La cuestión estriba entonces en distinguir las leyes morales de las no morales. Una interesante formulación contemporánea a lo largo de estas líneas se halla en la obra de C. I. Lewis, *Los imperativos racionales.* Expresando su indagación en términos de las revisiones críticas o modos de la crítica, Lewis distingue las reglas de la crítica de la con-

---

[1] Ver G. E. MOORE, *Principia Ethica,* págs. 83-85 y 91 (cf. mi «The Logical Structure of G. E. Moore's Ethical Theory», en *The Philosophy of G. E. Moore,* págs. 156 y sigs.); N. HARTMANN, *Ethics* (Nueva York, 1932); W. D. ROSS, *The Right and the Good* (Oxford, 1930), y *Foundations of Ethics* (Oxford, 1939); A. C. EWING, *The Definition of Good* (Nueva York, 1947).

[2] WOLFGANG KÖHLER, *The Place of Value in a World of Facts* (Nueva York, 1938), capítulo III.

[3] SOLOMON E. ASCH, *Social Psychology* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1952), página 356.

[5] MAURICE MANDELBAUM, *The Phenomenology of Moral Experience* (Glencoe, Illinois, 1955), pág. 51.

sistencia, de la convicción, de la prudencia y de la justicia. Puesto que él cree que no son evitables para ningún ser humano, las considera a todas ellas —separándose aquí de Kant— como categorías en su imperatividad. Y en estos términos pasa a ofrecer una definición de lo moral: «La crítica moral es aquella cuyas reglas tienen prioridad, en caso de conflicto con cualquier otra regla de acción. Ese es el sentido en el que incluso los egoístas morales entienden el término 'moral': son egoístas por creer que las reglas de prudencia son las que tienen prioridad» [5]. La prescriptividad primaria encuentra así su emplazamiento en las reglas que funcionan o son aprehendidas como últimamente decisivas.

En la relación de los medios con el fin. Es confortador reflexionar en que por mucho que los filósofos discrepen sobre la localización de la prescriptividad, siempre le concederán algún puesto en la relación de los medios con el fin. Esta es la familiar necesidad hipotética: haz *X* si quieres *Y*, porque *X* es un medio indispensable para el logro de *Y*. Algunos filósofos, sin embargo, llegan tan lejos como para decir que éste es, en definitiva, el único emplazamiento de la prescriptividad.

Ciertos tipos encuentran, *de hecho,* un fin único, presente en todos los hombres. De aquí que, como podemos contar con la meta perseguida, la fuerza de un juicio moral debe descansar en su designación como medio. El hedonismo tradicional con su meta del placer y la evitación del dolor, y el utilitarismo con su mayor felicidad del mayor número, son ejemplos familiares; aunque incluso aquí conviene recordarlo, Sidgwick buscaba también la fuerza moral en una intuición de que el placer es bueno. En la teoría ética reciente, MacBeath, tras de examinar los variados modos de vida de los pueblos primitivos, concluye que todos los pueblos parten de los mismos materiales brutos de la condición humana, que aspiran al mismo fin formal o muy general (ya se interprete como felicidad, o como mantenimiento del mundo en una marcha uniforme, o como armonía, etc.), pero que están, por decirlo así, experimentando diferentes ideales operativos para dar expresión a esa condición y para obtener ese fin, y diferentes instituciones para realizar esos ideales [6]. En tal perspectiva, se seguiría que la prescriptividad procede de una relación instrumental sentida, ya sea explícita o implícita, con un fin que es conscientemente percibido como aceptado o efectivamente operativo.

Otros tipos no requieren un solo fin. Habrá metas variables, aunque aquellos medios que son necesarios para todas estas diversas metas poseerán una

---

[5] C. I. Lewis, «The Rational Imperatives», en *Vision and Action,* «Essays in Honor of Horace M. Kallen on His Seventieth Birthday», ed. Sidney Ratner, New Brunswick, Nueva Jersey, 1953), pág. 165. Para el uso comparable de John Ladd de los criterios de legitimidad y superioridad, ver más abajo, pág. 256.

[6] A. MacBeath, *Experiments in Living* (Londres, 1952).

fuerza prescriptiva mucho mayor. Este es el papel desempeñado en Hobbes por la ineluctable necesidad de la ley y el orden. En la ética contemporánea, Dewey [7] considera que es una lección de las ciencias del hombre el que todo deseo o esfuerzo ocurra en una situación de problema más o menos estructurada. Por tanto, la persecución de una meta es un medio para resolver el problema, y no importa lo semejante a un fin que pueda parecer la meta en la conciencia porque es susceptible de ser estimada por el éxito con que resolverá, en función de las consecuencias de su persecución, los problemas que engendraron la situación. De aquí que la apreciación sea fundamentalmente relevante en todas partes, y que el elemento prescriptivo radique en la relación de los medios con los fines, ampliamente entendida.

En la expresión de una actitud. Es un capítulo familiar de la teoría ética del siglo XX la manera como Stevenson, al buscar un sentido «vital» de lo bueno y centrar su atención sobre el «magnetismo» de la bondad, se vio conducido a desarrollar un concepto del significado emotivo en la ética [8]. La prescriptividad, según este análisis, se halla localizada en la fuerza expresiva en el funcionamiento del lenguaje o en el esfuerzo persuasivo del habla. Un modelo primario es el siguiente: «Esto es injusto», significa lo mismo que «yo desapruebo esto; desapruébalo tú». La prescriptividad se expresa en la parte imperativa.

En un esfuerzo práctico. Mientras que el emotivismo acentuaba el elemento del sentimiento expresado o la actitud manifestada, una multitud de teóricos inmediatamente subsiguientes subrayaba los aspectos más directamente prácticos del juicio ético. Su practicalismo fue tan lejos como para desposeer a lo cognitivo en la ética de su tradicional posición primaria: el llamado 'juicio ético' o 'juicio de la razón práctica' ya no había de interpretarse como un discernimiento del hecho ético, sino como un proceso activo de decisión. Ni siquiera la reflexión sobre un principio general era primordialmente teórica: «Cuando yo *suscribo* el principio no enuncio un hecho, sino que tomo una decisión moral», decía Hare [9], dando a entender que el juicio ético era en sí mismo el acto decisional o su expresión, no una exposición de una suscripción distinta. Se nos dice que «el problema moral típico no es el problema del espectador ni el problema de la clasificación o descripción de la conducta, sino el problema de la elección y la decisión prácticas» [10]. El tratamiento aristotélico del silogismo práctico como brotando en la acción fue invocado como la vía correcta de la teoría

[7] Ver especialmente *Theory of Valuation* (Chicago, 1939).

[8] CHARLES L. STEVENSON, «The Emotive Meaning of Ethical Terms», *Mind,* XLVI (1937). Ver también su *Ethics and Language* (New *Haven,* 1944), y A. J. AYER, *Language, Truth and Logic* (Londres, 1936), cap. VI. Para una ulterior consideración del emotivismo ver más adelante, págs. 207 y sigs., 225 y sigs.

[9] R. M. HARE, *The Language of Morals* (Oxford, 1952), pág. 196.

[10] STUART HAMPSHIRE, «Fallacies in Moral Philosophy», *Mind,* LVIII (1949), pág. 468.

ética en la localización del elemento prescriptivo [11]. Se escudriñaron varias áreas de la práctica para mostrar el diverso funcionamiento práctico del lenguaje en el ritual y el ceremonial, en el juicio legal, en las fórmulas ejecutorias, en la guía del obrar, etc., y éstos fueron presentados como modelos para comprender el uso de los términos éticos. En un tono muy diferente, pero con el mismo propósito, las concepciones existencialistas subrayaron el contexto esencialmente personal de la decisión ética, en donde todo conocimiento es secundario y sus recomendaciones reversibles, y en donde el tremendo y solitario acto de la decisión lleva consigo el peso total de la responsabilidad absoluta [12].

Este practicalismo es la culminación de la rebelión de la prescriptividad contra su dislocación. El que se coloque la prescriptividad en el funcionamiento pragmático del lenguaje o en la viviente experiencia vital refleja otros componentes teóricos.

En la sintaxis del lenguaje. Ha habido cierta tendencia a alojar la prescriptividad, sana y salva, en la sintaxis del lenguaje ético y a mantenerla así en constante despliegue en el uso de las sentencias éticas. Un interesante tratamiento filosófico preliminar de esta posibilidad ha sido llevado a cabo por Hare y por Hall [13]. Hay una diferencia, sin embargo, en su enfoque fundamental. Hare es un practicalista que cree que el elemento prescriptivo tiene que mostrarse claramente, porque es irreductible en la función de recomendación mediante la cual guía el juicio moral. Hall, por su parte, juzga que el valor en la ética es una categoría metafísica, justamente como el hecho lo es en el campo del conocimiento; en consecuencia, le gustaría obtener la estructura de una sentencia normativa en un lenguaje ideal para revelar lo que a él le parece ser la estructura del valor.

En la manera como funcionan los términos en el acto valorativo. Tal enfoque es propuesto por Philip B. Rice, en un intento de hacer justicia en la tensión entre el énfasis practicalista y el cognitivista [14]. Al examinar «las tareas centrales e indispensables que los términos éticos tienen que ejecutar» encuentra que la función indispensable del 'deber' es una función de disparador, que expresa el hecho de que se ha hecho una elección y sirve de señal para liberar

---

[11] JOHN LADD, «Reason and Practice», en *The Return to Reason: Essays in Realistic Philosophy,* ed. John Wild (Chicago, 1953).

[12] Para tal acentuación ver, por ejemplo, JEAN-PAUL SARTRE, *Existentialism and Humanism* (Londres, 1948). Para el énfasis sobre la situación personal viviente frente al tratamiento de los demás o de sí mismo como «Uno» ver MARTIN BUBER, *I and Thou* (Edimburgo, 1937).

[13] R. M. HARE, *op. cit.;* EVERETT W. HALL, *What is Value?* (Londres, 1952). Ver más abajo, pág. 209, y el comentario sobre las lógicas deónticas, págs. 209-210.

[14] PHILIP BLAIR RICE, *On the Knowledge of Good and Evil* (Nueva York, 1955), capítulo VVI, esp. págs. 108 y sigs.

la acción específica. (Análogamente, en el caso del 'bien' el elemento cognitivo desempeña un papel central comparable.) Esta función de disparador la denomina el autor el *significado matriz* del término. Pero resiste la tendencia a otorgarle un puesto primario sin restricciones, con los practicalistas, o una posición enteramente secundaria, con los cognitivistas. En lugar de ello, traza cuidadosamente una distinción del contexto, por ejemplo, al afrontar la relación entre 'deber' y 'bien': «En lo que atañe al elemento prescriptivo, el 'deber' es básico, y el 'bien' en cuanto prescripción condicional es una función del 'deber'; por otro lado, con respecto al elemento descriptivo, el 'deber', al aseverar que el acto promueve la máxima organización de los bienes sobre los males, es una función del 'bien'. Esta es la solución sugerida por nosotros a la cuestión tan disputada de si el 'bien' o el 'deber' es lo primario. Cada uno es primario en un aspecto, y derivado en el otro» [15].

En el contenido del acto valorativo. Esta opinión difiere de la de Rice en que se ocupa menos del funcionamiento de los términos éticos como emplazamiento de la prescriptividad. De hecho, es la doctrina cognitivista tradicional, ya sea naturalista o no naturalista. La prescriptividad se encuentra en los fenómenos efectivos de la valoración. Los juicios éticos son fundamentalmente exposiciones analizadas de ciertos tipos de experiencia y de sus tensiones y cualidades. La posesión de la experiencia moral y el juicio acerca de ella han de distinguirse rigurosamente, y es en la primera donde tiene que buscarse la prescriptividad.

Habrá, sin duda, diversos candidatos para la ubicación exacta, dependiendo de los tipos de análisis de la experiencia que se suponen ser correctos. La percepción fenomenológica de la requeribilidad es un candidato. O, si la experiencia moral es cierto tipo de tensión psicológica, entonces la prescriptividad puede hallarse en la sensación de tensión. Si los fenómenos implicados son esencialmente algunos tipos de experiencia de culpabilidad, entonces la prescriptividad tiene que ser analizada como cierta dimensión cualitativa de esa experiencia (v. gr., la de que una parte del yo se perciba como acusando autoritariamente a otra parte), y así sucesivamente. Si la experiencia es la de un deseo reflexivo —por ejemplo, de algo por sí mismo, como en muchas exposiciones tradicionales—, entonces el elemento prescriptivo puede estribar, en parte, en la cualidad del deseo y, en parte, en el componente reflexivo de la apreciación [16]. Si la experiencia entraña, en su faceta reflexiva, la consideración de cuál sería la propia

---

[15] *Ibid.*, págs. 232-233.

[16] Ver, para un excelente análisis de la bondad en términos desiderativos, CHARLES A. BAYLIS, «Intrinsic Goodness», *Philosophy and Phenomenological Research*, XIII (septiembre 1952), 15-27.

actitud en condiciones ideales o qué aprobaría un observador ideal [17], entonces la localización del elemento prescriptivo se descubrirá estudiando cómo surgen y funcionan los ideales, y cómo se identifica uno con los observadores ideales.

Según tal opinión, la tentativa de pensar que la prescriptividad está situada de algún modo en el juicio más que en la experiencia y en su contexto, ha de reputarse como una dirección equivocada. Las fórmulas físicas del magnetismo no producen la atracción, ni las ecuaciones de la luz iluminan, salvo por un especial e ingenioso dispositivo eléctrico. Incluso una función de disparador puede explicarse mejor en términos del material que se emplea y de sus propiedades explosivas.

Posibilidad de un emplazamiento múltiple o movible. El supuesto subyacente de la mayoría de las teorías es que la prescriptividad ha de tener una localización. Pero, evidentemente, puede haber varias, y podemos muy bien estar tratando con una familia de prescriptividad más que con un solo tipo. Bergson, según mencionamos en la comparación preliminar con la necesidad, insinuó dos tipos fundamentalmente distintos de obligación [18]. Ciertamente, la aspiración hacia el bien y la obligación de ejecutar el propio deber se empujan una a otra continuamente en la historia de la ética.

Otra posibilidad, aun cuando sólo haya un tipo de prescriptividad, es la de una ubicación movible, que varía con la posición en que estamos. Al evaluar las líneas de conducta propuestas podemos buscar el juicio autoritativo en nuestras convicciones internas o en aspiraciones ideales. Al juzgar nuestras convicciones o fidelidades, cabe mirar las consecuencias y las relaciones en el mundo exterior [19]. O también, a la manera de Dewey, los fines se justifican en términos del problema al que su persecución ofrecería una solución, y el abordar nuevos problemas se ve autorizado por el hecho de engendrarse en la persecución de esos fines. En todos estos bosquejos del proceso moral el elemento de prescriptividad salta de un lado para otro.

Basten los tipos de domicilios hasta aquí ofrecidos para plantear el problema. Tienen la ventaja de corresponder, más o menos, a teorías éticas específicas que han sido presentadas y son firmemente sostenidas por diferentes filósofos. Sin duda, con un poco de ingenio se podrían moldear otras localizaciones propuestas para la prescriptividad de un modo todavía más complejo: un tipo de acti-

---

[17] V. gr., el tipo de posición presentado por RICHARD B. BRANDT en «The Status of Empirical Assertion Theories in Ethics», *Mind* (octubre 1952), o en las partes teóricas de su *Hopi Ethics* (Chicago, 1954).

[18] HENRI BERGSON, *The Two Sources of Morality and Religion* (Nueva York, 1935).

[19] ROYCE pinta semejante dialéctica en su *Philosophy of Loyalty* (Nueva York, 1911), lección I, págs. 24-38.

vidad especulativa «no euclidiana», nada desdeñable para liberar la imaginación teórica en la ética. Mas, por el momento, la situación es lo suficientemente compleja tal cual está.

¿Cómo podemos determinar la corrección?

La cuestión de la decisión entre estas teorías en conflicto acerca de la localización se complica con el hecho de que los criterios de corrección no son, en absoluto, claros ni concordantes en este dominio. ¿Adónde hemos de recurrir? Permítasenos rastrear las respuestas implícitas en algunas de las teorías que hemos considerado.

Certificación ontológica y epistemológica. En lenguaje sencillo esto significa argüir que, como uno ha estructurado las categorías éticas a lo largo de las líneas de una metafísica o epistemología particular, uno debe ser correcto. Este solía ser un procedimiento muy respetable antes de surgir la sospecha (articulada por Kant respecto a la ontología, pero ignorada por él en epistemología) de que la metafísica misma puede estar aparejada para servir las exigencias éticas. Cabe utilizar lo que le ocurrió al tratamiento kantiano de la ley moral como una breve lección sobre el probable destino de semejante apriorismo.

Kant unió a su énfasis sobre la ley moral como emplazamiento de la prescriptividad una explicación parcial del «sentimiento» de reverencia o respeto, al reflexionar sobre el cual se discierne la relación de uno mismo con la ley. Insistía en que ésta no era una reacción psicológica ordinaria, en el sentido naturalista, y la distinguía cuidadosamente de cualquier cálculo del amor propio o del miedo al castigo. Pero, como sucede a menudo, cuando se expone a la luz un objeto y se deja en la sombra un modo de cognición, la curiosidad humana se vuelve hacia este último. Los hombres empezaron a preguntarse si el respeto, al fin y al cabo, se dirige a la ley. Durkheim juzgaba que está dirigido hacia el grupo, al igual que resulta de las presiones del grupo sobre el individuo. Bovet lo veía como el efecto de las relaciones entre los propios individuos y consideraba el respeto como dirigido hacia las personas y no hacia las reglas de la ley. Piaget, que relata estas vicisitudes [20], pretende descubrir de qué manera maduran las reglas tanto en el comportamiento como en la conciencia, y adónde se dirige el respeto, observando al niño en el proceso de desarrollo o de creación. Piaget encuentra una distinción entre el respeto y el costreñimiento unilaterales que caracterizan las relaciones del niño con las personas mayores, y el respeto mutuo de la gente de la misma edad. En tales análisis, así como en las

[20] Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child* (Nueva York, 1932), pág. 95.

explicaciones psicológicas de la teoría psicoanalítica, la relación con la ley se reduce, en definitiva, a la relación con las personas. El propio Kant, de hecho, apunta en esta dirección cuando traduce su imperativo categórico a su imperativo humano de que ningún hombre ha de ser utilizado como un medio solamente; también cuando piensa que la ley moral expresa la autolegislación del hombre en cuanto ser racional. La personalidad racional, más que la ley en que aquélla se expresa, parecería ser, por ende, el objeto último del respeto.

Las lecciones de semejante resultado pueden aplicarse igualmente a una opinión como la de C. I. Lewis, descrita más arriba. Es lícito preguntar por qué este autor sitúa la prescriptividad en la autoridad decisiva de algún tipo de ley. ¿Es ello introspectivamente evidente? ¿O es ésta una consecuencia invariable de la inspección fenomenológica? ¿O es porque la moralidad brota en el contexto de una crítica y una crítica no tiene significado sin referencia a los principios, de suerte que, a la postre, lo que está haciendo él es analizar el uso o apelar a una justificación pragmática? En cualquier caso, no es una certificación ontológica ni epistemológica.

Introspección. Nos sería posible, desde luego, deslizarnos casi sin advertirlo en la introspección, y decir como Hall hace al rechazar la doctrina de Moore de que el bien es una cualidad única y simple, «... no lo parecería. Hablando por mí, yo no lo encuentro así en mi experiencia. Ni, al parecer, los demás, a juzgar por lo que dicen» [21]. Pero ¿podemos desechar tan a la ligera lo que algunos encuentran, justamente porque otros no lo encuentran así? La experiencia puede moldearse dentro de una escala de diferencias más amplia de lo que ordinariamente pensamos, y ¿por qué debemos suponer que es una cualidad que sea invariablemente observable? En cualquier caso, ¿cómo confiar en la introspección personal para una conclusión general? El que yo me encuentre pensando en inglés no prueba nada respecto a la gente de otros países. Las diferencias culturales, subculturales y temperamentales pueden entrar también en la sensibilidad.

Inspección fenoménica. La apelación a los resultados de la inspección fenoménica parece sugerir una mayor objetividad, puesto que elude las consideraciones genético-psicológicas y se concentra directamente sobre el análisis del campo de la apercepción. Aspira a descubrir las características genéricas de toda experiencia moral, fiándose en el hecho capital de que los hombres hacen juicios morales [22]. Pero esto no garantiza la unidad buscada. Es al menos teóricamente posible que la prescriptividad de que se trata sea una, solamente por una semejanza de familia, en virtud de la cual *A* se asemeje a *B* en un aspecto y

---

[21] EVERETT HALL, *op. cit.*, pág. 5.
[22] MAURICE MANDELBAUM, *op. cit.*, págs. 36 y 42.

B se asemeje a *C* en otro, y que los veamos a todos como una familia única porque están genéticamente emparentados. El enfoque de la Gestalt parece dar por sentada con demasiada facilidad la presencia de cualidades uniformes en todos los campos, y asimismo no afrontar plenamente el problema de los cambios en el campo fenoménico. Las diferencias son a veces desechadas como refiriéndose al contenido, no a la estructura. Pero surgen incluso en los informes de investigadores sensatos, dentro de las cuestiones de estructura. Por ejemplo, en el debate, *prima facie* familiar, de las obligaciones, Mandelbaum habla como si todas excepto la única que es aceptada se desvanecieran en el discernimiento de lo que es adecuado a la situación particular presentada en el campo [23]. Esto equivale a decir que las reglas en conflicto en una situación de decisión moral aparecen como candidatos *con anterioridad* a la decisión, pero que en la apercepción del campo las que no prevalecen se han retirado simplemente. El campo fenoménico así descrito por Mandelbaum tiene lo que yo denominaría una estructura *particularista decisiva.* Es particularista porque está determinada por el detalle concreto de la situación, y es decisiva porque no hay en el campo ningún «tirón» residual, por decirlo así, de las posibilidades rechazadas, ni un rastro de su conflicto. Compárese con ésta la concepción de Hartmann de la culpa irrecusable, en la cual, por ejemplo, la mancha de una mentira dicha con un propósito moral queda pendiente [24], y en la que, por tanto, el elemento de conflicto moral permanece como el sentido de la violación ineluctable del valor. Sin duda, esto puede estar describiendo una etapa anterior en el proceso de la decisión, pero puesto que Hartmann insiste en que hay que cargar con la culpa inevitable y no es posible desembarazarse de ella, es más probable que tengamos aquí una estructuración alternativa del campo moral. (Genéticamente, podría descansar en diferencias temperamentales o diferencias de personalidad.) Y, por lo que veo, el enfoque fenomenológico no ha deparado ningún criterio para decidir cuál de las dos alternativas es la correcta.

Investigación del uso. El mismo problema se plantea si recurrimos al análisis del uso y luego pretendemos rechazar el uso que difiere del que propugnamos, como de algún modo incorrecto. Por ser corrientes tales procedimientos, merece la pena que los consideremos, siquiera sea brevemente, en un caso particular. Tomemos, por ejemplo, la insistencia de Hare sobre la primacía del significado evaluativo (práctico, recomendatorio) de los términos éticos, frente al significado descriptivo. Hay un claro avance mientras el uso examinado está de acuerdo con la teoría. Pero el otro lado empieza a mostrarse en cierto número de contextos. Como las decisiones no pueden ser enseñadas, pero sí pueden

---

[23] *Ibid.*, pág. 74.
[24] N. HARTMANN, *Etica*, II, 281-285.

serlo los principios, algunos padres «convierten a sus hijos en buenos intuicionistas, capaces de pegarse a los raíles, pero malos para conducir por las esquinas» [25]. Y si se atiende a cómo son usados los términos, estos niños los toman ciertamente en un sentido descriptivo. Además, aunque el significado evaluativo de 'bueno' sea reputado como primario, hay alguna sugestión de que el significado descriptivo es más prominente cuando los patrones son estables que cuando están siendo creados o cambiados [26]. Más adelante se nos dice que «el significado evaluativo podría llegar a perderse, o al menos a gastarse» [27]. Pero esto se considera como una estabilidad que se endurece hasta la osificación. En resumen, si usamos el significado evaluativo de los términos éticos como primarios, somos personas sensibles. Si usamos el descriptivo como primario, hemo sido mal dirigidos por nuestros padres o nos estamos osificando. En rigor, Hare expone su justificación explícitamente, y ésta tiene poco que ver con el uso. Da dos razones [28]. Una de ellas es que «tenemos conocimiento del significado evaluativo de 'bueno' desde nuestros primeros años, pero estamos constantemente aprendiendo a usarlo en nuevos significados descriptivos, a medida que las clases de objetos cuyas virtudes aprendemos a distinguir se hacen más numerosas». La segunda razón es «que podemos usar la fuerza evaluativa de la palabra para *cambiar* el significado descriptivo respecto a cualquier clase de objetos». Estas razones parecen ser pragmáticas o propositivas. La primera es una decisión de definir 'bueno' mediante algún elemento que sea constante en todas partes, en lugar de, digamos, mediante una sucesión de indicios mudables apropiados a condiciones ulteriores. La segunda expresa el temor, sin duda justificado, de endurecimiento o conservatismo en las evaluaciones. Pero que estos objetivos requieran las particulares modalidades en el uso de 'bueno' no está enteramente claro. Los elementos de contenido descriptivo pueden ser constantes desde nuestros primeros años (v. gr., el elemento de placer), y acaso sea una política mejor la de asignar la primacía a algún elemento de contenido importante que cambie de una manera continua, que no a lo que es constante. El que podamos emplear la fuerza evaluativa de la palabra para cambiar su significado descriptivo quizá dependa del género de recomendación a que la gente esté acostumbrada y de la resistencia que haya suscitado. Nuestra mira no es examinar aquí la posición de Hare en detalle, sino simplemente señalar que tiene diversos presupuestos acerca de lo que son los hombres y cómo son influidos, y respecto a cuál es el expediente más deseable en el empleo de los térmi-

---

[25] R. M. HARE, *op. cit.*, pág. 75.
[26] *Ibid.*, págs. 116-126.
[27] *Ibid.*, pág. 147.
[28] *Ibid.*, págs. 118-119.

nos, y que es mucho más claro hacer explícitos tales criterios de preferencia que basar el caso en la usanza o en algún concepto especial del uso.

Estas observaciones se aplican también, por de contado, a la decisión concerniente a la corrección del análisis de la teoría emotiva. Porque aquí nos enfrentamos igualmente con una variedad de usos. Puesto que el lenguaje tiene funciones emotivas, cabe encontrar algunos contextos, y algunas personas, en que el aspecto emotivo predomine hasta tal punto que en un análisis puramente descriptivo del uso haya que concederle paridad o incluso preponderancia en la explicación del significado. Pero en otros contextos o en el uso de otras personas el papel de lo emotivo puede reducirse tanto que justifique hablar solamente de acompañamientos emotivos, no de significado emotivo.

Apelación a los invariantes empíricos. ¿En qué medida puede una apelación a los invariantes empíricos contribuir a determinar la localización correcta de la prescriptividad? El descubrimiento de los invariantes empíricos es, desde luego, muy importante, pero su ayuda parece depender del género descubierto. Por ejemplo, supóngase que se encontrara que una condición necesaria para que una persona se sienta moralmente obligada sea cierto producto químico en la corriente sanguínea. Esto sería muy importante —ya que podría abrir el camino a la intensificación o mitigación del sentido moral—, pero no establecería que la prescriptividad radique en la corriente sanguínea. Semejantes ilustraciones hipotéticas se utilizan a menudo para demostrar la irrelevancia de los invariantes empíricos en la indagación ética. Pero de ahí no se sigue esto. Otros tipos de invariantes podrían resultar relevantes. Por ejemplo, si MacBeath o Dewey han presentado un cuadro exacto de lo que podemos llamar invariantes funcionales [29] (omitiendo aquí la consideración del tremendo alcance de la evidencia requerida), entonces han mostrado el radio de acción de la requeribilidad instrumental. Pero es muy posible, al mismo tiempo, que este tipo de prescriptividad no coincida con la que se percibe en la conciencia o se encuentra en el campo fenomenológico. MacBeath piensa que sí porque cree que los pueblos primitivos captan la aportación social de sus reglas morales; mientras que Mandelbaum arguye que la relación teleológica se halla en la reflexión sobre la justificación y no constituye el contenido de la requeribilidad en el campo fenomenológico. Dejando a un lado la cuestión de si uno o ambos tienen razón, y refiriéndonos solamente a los campos diferentemente estructurados, debemos admitir al menos que hay muchas relaciones funcionales entre la conciencia y el proceso subyacente, que pueden no reconocerse en la experincia. Por jemplo, ¿cuántas personas sienten realmente el dolor como una señal de aviso, y no simplemente

[29] Como brevemente se esbozó más arriba al considerar la localización de los medios y fines respecto a la prescriptividad.

como un mal del que hay que desembarazarse? Aun cuando el hombre, según se dice con frecuencia, convierta los medios de la naturaleza en fines en la conciencia, no está claro que una vez que ha descubierto este hecho deba transformarlos de nuevo en medios, como Dewey parece hacer a menudo. En cualquier caso, sean cuales fueren las posibilidades alternativas, ninguna de ellas se sigue automáticamente y sin referencia a una u otra serie de propósitos. De aquí se colige que ni siquiera el descubrimiento de importantes invariantes empíricos de tipo funcional zanja *por sí mismo* la cuestión del emplazamiento de la prescriptividad. Pero coadyuva a plantear el problema más plenamente, y a mostrar lo que es posible y lo que es inevitable.

Invariantes empíricos de un orden especial están implicados en el intento de Rice, mencionado anteriormente, de lograr una síntesis de las posiciones practicalista y cognitivista. En definitiva, el autor confía en las lecciones de la experiencia acerca del uso de los términos éticos en el acto valorativo. Merece la pena explorar esto brevemente, porque muestra cuán estrecha es la dependencia de los análisis de la manera como es empleado el lenguaje ético, respecto a los supuestos psicológicos primarios. Así, al hablar de la función de disparador del 'deber', Rice tiene cuidado en señalar la posibilidad de que no salga el tiro del arma al apretar el disparador, ya que también puede haber presentes factores inhibidores. Pero trata al 'deber' como expresivo de la elección que se ha llevado a cabo. No obstante, cabría suscitar cuestiones sobre esto. ¿Sucede en cualquier uso del 'deber' o sólo en su uso por el hombre normal o el hombre bueno? ¿Acaso ocurre que en sus contrarios, cuando juzgan que algo debe hacerse, no tiene lugar ninguna elección sino sólo cierto movimiento que es estorbado y puede no acabar en elección, por no hablar de la acción subsiguiente? Quizá el significado matriz del 'deber' sea realmente más exiguo si ha de ser universalmente aplicable; tal vez consista únicamente en determinar que ciertos depósitos de energía han de quedar cerrados para cualquier otra alternativa que no sea el acto especificado. (En el hombre depravado estos depósitos de energía pueden ser muy pequeños.)

Tales problemas indican que la ubicación de la prescriptividad en el modo de funcionar los términos éticos en el acto o la situación valorativa tiene que apoyarse en una detallada psicología de la valoración, no meramente en sus contornos generales. Rice parece reconocer, en ocasiones, este papel esencialmente secundario del lenguaje en la investigación. Por ejemplo, en el contexto de la bondad pregunta: «¿Cómo adquiere el término normativo su prescriptividad sino por transferencia de la tendencia del objeto a despertar la conación?» [30]. Pero si esto es así, entonces quizá pueda aprenderse más sobre la localización

[30] PHILIP B. RICE, *op. cit.*, pág. 211.

de la prescriptividad estudiando la conación que estudiando su sombra lingüística.

Bases pragmáticas y propositivas. En las diversas teorías consideradas se ha recurrido poco a la deseabilidad de un emplazamiento en comparación con otro. Pero la referencia a los criterios pragmáticos de la decisión está implícita en algunos de los modos de determinar la corrección. Lewis reputa como categórica la regla de prudencia porque es inevitable para el ser humano. Un análisis del uso se prefiere a veces a otro porque es más aclarador, hace más distinciones que son útiles, etc. La formulación de Dewey parece aspirar a promover el desarrollo personal, la liberación del impulso y la exaltación de la conciencia, así como a la revelación de conexiones funcionales. El análisis practicalista de los términos éticos parace dar por sentado que debemos seguir usándolos de la manera y con los propósitos en que lo hemos estado haciendo.

La teoría de Stevenson de las definiciones persuasivas reconoce esta función propositiva de los elementos teóricos. A este respecto, se halla en la misma tradición que la pretensión de Nietzsche de aprender en la ética de un hombre lo que el hombre es, o la de Marx de analizar una teoría ética para ver qué posición clasista refleja [31]. Pero en la construcción de sus propios modelos el autor cree, desde el comienzo, estar realizando un análisis neutral que, según se nos dice a continuación, se limita a «...las consideraciones evaluativas que directamente conciernen y guían el proceso mismo de la indagación» [32]. De hecho, yo siempre he tenido la sensación de que los modelos iniciales estaban sujetos a análisis en cuanto persuasivos, precisamente en el mismo sentido en que él analiza más adelante las definiciones de los demás como persuasivas. Porque cualquiera que expusiera sus juicios éticos en términos de estos modelos —es decir, el emotivista plenamente consciente y fiel— estaría conformando inevitablemente sus relaciones internas y sus relaciones con los demás de una manera muy particular. Este componente, más directamente valorativo que simplemente pragmático, es subrayado en la declaración de Margaret MacDonald cuando ésta afirma: «La teoría emotiva disuelve la dureza de los juicios morales en la blandura de una preocupación romántica por un evangelio personal y una sociedad misionera privada. Es un feliz accidente el que nuestros evangelios concuerden a veces, y que exista intercomunicación entre las sectas de un solo hombre. Esto parece un protestantismo moral exagerado» [33].

---

[31] Para un intento detallado de comprobar cómo los elementos valorativos pueden ser portados incluso por las concepciones lógicas abstractas en la ética, ver más arriba, páginas 62 y sigs.

[32] CHARLES L. STEVENSON, *Ethics and Language* (New Haven, 1944), pág. 161. Cf. páginas 1 y 222.

[33] MARGARET MACDONALD, «Ethics and the Ceremonial Use of Language», en *Philosophical Analysis,* ed. Max Black (Ithaca, Nueva York, 1950), pág. 220.

Parecería, pues, que no puede haber ninguna limitación previa del género de criterios pragmáticos y propositivos que pueden entrar en el juicio de una localización correcta de la prescriptividad. Pero en cada contexto deben hacerse lo más explícitos posible.

Una hipótesis alternativa

Reestructuración del problema. A la luz de los diferentes criterios de corrección y de su análisis, ya no podemos hacer la simple pregunta general: ¿Cuál es el emplazamiento correcto de la prescriptividad? En lugar de ello debemos hacer varias preguntas.

Cabe interrogar dónde está efectivamente situada la prescriptividad en individuos, grupos, subculturas, culturas y teorías dadas. Es ésta una cuestión descriptiva, que implica también cierto grado de análisis, y que una respuesta dada en un contexto dado ha de ser o verdadera o falsa.

Podemos preguntar asimismo dónde es deseable colocar el elemento prescriptivo, en el supuesto de que sea posible alguna elección. Desde este punto de la indagación, las diversas teorías anteriormente examinadas podrían interpretarse como invitaciones a edificar la prescriptividad de acuerdo con diferentes proyectos. La decisión sobre cuál invitación aceptar es entonces semejante a la decisión sobre cuál de varios domicilios adoptar. Tal decisión se toma en términos de aspiraciones o propósitos explícitos o implícitos, a la luz del conocimiento del hombre y de su mundo y de la importancia de las distintas alternativas. ¿Cómo es de confortable la casa — cómo de bien se integrará la prescriptividad en el marco general de la vida? ¿Quiénes son los vecinos — estará ligada la prescriptividad a las emociones o a las facultades racionales? ¿Pueden hacerse negocios con la finca — desempeñará la prescriptividad un papel activo en la vida o será relegada a un canal accesorio? ¿Hay una buena vista — tendrá la prescriptividad una amplia perspectiva de la vida o dará meramente a un callejón sin salida? Y así sucesivamente.

Hay, desde luego, más preguntas que podemos hacer sobre los emplazamientos descritos o los recomendados. Por ejemplo, ¿es uno más «natural» que otro? Tal pretensión no tiene por qué ser una petición de principio; puede significar simplemente que habrá de ejercerse un mayor esfuerzo cultural para lograr un emplazamiento que para lograr otro, que algunos van a contrapelo y dan lugar a más frustraciones, perturbaciones, etc. Este género de demanda puede sostenerse contra algunos: por ejemplo, contra un modelo de prescriptividad que entrañe el convertir a un niño vivaracho en un sujeto sin voluntad, obediente y pasivo. O también, algunos modelos podrían considerarse como fijaciones a

un nivel inmaturo: por ejemplo, uno en que la prescriptividad permaneciera como un mandato puramente externo. A su vez, hay mucho en la corriente exigencia de lo «auténtico» o lo «genuino» en las relaciones humanas que sugiere la posibilidad de que resulte una satisfacción más profunda de la localización de lo prescriptivo en una cualidad enlazadora de las relaciones humanas que en una voluntad individual interior y aislada o en una autoridad trascendente que todo lo abarca. Tales pretensiones plantean serias cuestiones analíticas. Implican la fusión de lo descriptivo y lo propositivo en un modelo complejo. Por esta razón, no nos detendremos en discutirlas aquí; limitaremos nuestro examen a lo directamente descriptivo y lo directamente propositivo, que en cualquier caso constituyen los cabos de estos modelos más elaborados.

Una hipótesis orientadora. Subyacentes a esta reestructuración del problema de la localización hay dos supuestos básicos: uno concerniente a la índole inevitable de la prescriptividad, el segundo concerniente a sus posibles formas variables.

El primero y más obvio supuesto, que daremos por sentado, es que toda teoría ética acepta la prescriptividad en alguna o en otra parte, que no es asunto de las teorías no cognitivistas el monopolizarla ni de las teorías cognitivistas el rechazarla. Sin duda, el admitir tal supuesto equivale ya a conceder cierto número de conclusiones acerca de la vida humana, el sentimiento y la sociedad. Porque un mundo en que no hubiera prescriptividad no es inconcebible. Kant concebía una voluntad santa que no encontraría tensiones en relación con la ley moral, y un mundo de voluntades santas no es inimaginable. Ni siquiera la ubicuidad de la prescriptividad durante un período de la historia humana tiene por qué garantizar su perpetuación bajo todas las condiciones futuras. Sus fenómenos podrían ser vestigios o constituir la supervivencia de un andamiaje temporal en el desarrollo del individuo. Por ejemplo, Julian Huxley piensa que la conciencia es un mecanismo primitivo que opera toscamente a la manera de todo-o-nada, hasta que la razón se hace lo bastante fuerte para dominarla [34]. No obstante, a pesar de los opuestos concebibles y de su humilde origen probable, la prescriptividad parece estar firmemente asentada, al menos como un mínimo, tanto en los problemas y coacciones del desarrollo individual como en las necesidades sociales de regulación y control. Cualquier teoría que la omitiera parecería, sobre estas bases mínimas, ser inadecuada.

La segunda asunción, que aquí se ofrece como una hipótesis orientadora capital, es de vasto alcance y no puede, por ende, concederse simplemente. Es la opinión de que *la prescriptividad puede construirse variablemente tanto en las*

---

[34] T. H. Huxley y Julian Huxley, *Touchstone for Ethics* (Nueva York, 1947), páginas 116-117 y 252.

teorías éticas como en la vida de los hombres a que se refieren y aplican las teorías. Esto presupone una suficiente plasticidad psicológica y cultural en los hombres, pero no es menester admitir una plasticidad ilimitada ni ningún enfoque psicológico particular.

Un esbozo de la evidencia. La evidencia en favor de la hipótesis general procede de muchos campos diferentes: el estudio comparativo de las teorías éticas, las lecciones y enseñanzas de las ciencias psicológicas y sociales, los estudios históricos de los cambios en las concepciones y categorías, ya sean culturales, evaluativas o teológicas, los resultados comparables de las disciplinas normativas sociales, tales como el derecho y la educación. El siguiente bosquejo no aspira tanto a probar o establecer la hipótesis como a indicar la clase de materiales que inclinan hacia ella.

1. La diversidad primaria de las teorías que hemos examinado sugiere por sí misma alguna hipótesis semejante. Porque apunta a una diversidad sensible en la experiencia de la prescriptividad. Es difícil no decir que debe haber alguna verdad en todas las teorías, porque cuando tan sagaces y hábiles observadores de la conciencia y de sus productos nos cuentan lo que han descubierto, no pueden estar completamente descarriados. Pero esto significa tratar sus relatos como primordialmente descriptivos, cual si ellos fueran informadores de la configuración de la vida, el sentimiento y el pensamiento humanos. Equivale, por tanto, a refrenar sus pretensiones universales. Por ejemplo, si el enfoque legalista dice que algunas personas encuentran la cualidad imperativa vinculada a la ley o la regla, yo puedo replicar: «Muéstrame las personas y veré si es así, pero ello suena a plausible. Porque una cosa lo bastante importante para constituir una regla sería probablemente lo bastante importante, sobre bases genéticas o pragmáticas, para desarrollarse o percibirse con un elemento de mandato ligado a ella». Mas si se afirma que ésta es la explicación universal correcta, yo puedo decir: «Eso no va conmigo. Yo nunca he sido capaz de ver por qué el 'deber' debe estar enlazado a la regla en lugar de a lo particular. Se trata de una cuestión de hecho o de política deseable, no de metafísica» [35]. Invitamos al lector a aplicar este método de análisis a las restantes teorías para ver qué variedad de tipos existe dentro tan sólo de la tradición ética occidental.

2. Hay un considerable fundamento psicológico para esperar la diversidad. El aspecto emocional de la vida no se reduce a una expresión orgánica limitada. Como Zilboorg apunta, estamos tristes por entero y alegres por entero; lo mismo ocurre con el amor, el odio, el sentido de culpabilidad y el remordimiento, el placer estético, las propensiones egoístas y altruistas, etc. [36]. Y don-

[35] Para un examen más completo de esta cuestión específica ver *Ethical Judgment*, páginas 41-50.

[36] GREGORY ZILBOORG, *Mind, Medicine and Man* (Nueva York, 1943), págs. 47-48.

de hay localización, ésta admite diferentes formas. Por ejemplo, la ansiedad y la energía libidinal se ven ancladas a toda suerte de objetos exteriores, partes corporales, complejos y símbolos ideacionales, experiencias variadas. No hay razón alguna para que un fenómeno como una experiencia de la prescriptividad se limite a un modelo único. La observación ordinaria obtiene el mismo resultado en términos más simples. Por ejemplo, hay una clara distinción entre la manera pasiva en que la prescriptividad es sentida por unos como procedente de un mandato autoritario externo, y el modo activo en que otros lo perciben como una decisión querida desde dentro.

3. Una sugestión que emerge de los estudios de la personalidad y la cultura es que la manera como es experimentada y manejada la prescriptividad es una función del tipo de yo que se ha desarrollado, y éste, a su vez, parece ser psicológica y culturalmente variable. Por ejemplo, una sociedad puede construir yos aislados o separados, otra puede construir yos que estén casi consolidados. La primera pensará en términos de comisión moral del yo y verá el conocimiento moral como procediendo de un componente del yo; la segunda como viviendo, a través de la enseñanza, del depósito de conocimiento público [37]. (Uno se siente tentado a especular sobre la posibilidad de que el contraste entre una concepción emotivista y otra cognitivista tenga componentes temperamentales o subculturales.) O también puede haber una alteración en una sociedad en el transcurso de un largo período de tiempo, como en el cuadro de David Riesman del cambio de la dirección hacia la intimidad a la dirección hacia el prójimo, en su obra *La muchedumbre solitaria.*

4. Los estudios sobre historia de la cultura, de la ética, de la teología, se combinan todos para insinuar que hay cambios categóricos en los centros o focos de prescriptividad. Cabe encontrar ejemplos en muchos campos diferentes. La antigua acentuación de un *summum bonum* cedió el puesto a un posterior énfasis sobre la ley natural, y más tarde todavía a un sentido individualistamente orientado de la obligación, como emanando de la voluntad interior. El sentimiento del pecado original puede contrastarse con la moderna aspiración optimista y humanista hacia la armoniosa felicidad humana. En menor escala, es posible comparar la insistencia aristotélica en que la actividad *(energeia),* no el carácter, es el corazón del bien (cf. su insistencia en la *Poética* sobre la trama y no el personaje es lo principal en la tragedia), con la aserción estoica de la

[37] Tales contrastes son presentados por WAYNE W. UNTERREINER en su obra, extremadamente interesante, «Self and Society: Orientations in Two Cultural Value Systems» (tesis doctoral, Harvard, 1952), en la que compara las orientaciones valorativas de una comunidad americana tejana y de otra de indios pueblos. Cf. EVON Z. VOGT, *Modern Homesteaders* (Cambridge, Massachussets, 1955). Para un estudio básico del yo en relación con la cultura ver A. IRVING HALLOWELL, «The Self and Its Behavioral Environment», en su *Culture and Experience* (Filadelfia, 1955).

primacía de la virtud independientemente de lo que salga de ella. En una escala mayor, está la marcada diversidad en la concepción de las relaciones del hombre con Dios, con el elemento prescriptivo adoptando una cualidad diferente según el tipo de relación considerada: por ejemplo, la voluntad de Dios como externa, exigiendo aceptación, o como encontrada en lo profundo de la intimidad cuando un hombre busca su ser fundamental, o en contraste con ambas, una acentuación del hecho de la reciprocidad o de la presencia inmediata.

5. Entre las disciplinas normativas sociales, el derecho se destaca como el paralelo casi natural de la ética en los problemas estructurales. Y ha habido algún intento de utilizar sus enseñanzas para apoyar un tipo de teoría de la prescriptividad: por ejemplo, la practicalista, en el ensayo de H. L. A. Hart, *La atribución de responsabilidad y derechos* [38]. Pero si contemplamos el campo histórico más amplio de las teorías de la naturaleza del derecho, hallamos exactamente la misma diversidad que en la teoría ética. El elemento autoritativo-prescriptivo se busca en los principios legales, en la ética y en la ley natural, en la voluntad del legislador, en el efectivo poder de coacción, en el reconocimiento social del sistema legal y de sus funciones sociales, etc. Análogamente, podemos examinar las teorías educativas y comparar las que ven la educación como la transmisión de una tradición básica a mentes receptivas y pasivas, con las que piensan en términos de progreso individual y de experiencia social [39]. Resulta claro que los ideales de objetivos y las concepciones de focos de eficacia plantean los mismos problemas y contrastes que los conceptos de prescriptividad en la ética. Porque el núcleo de concentración varía desde la demanda objetiva de la materia enseñada hasta el despertar de la aspiración del individuo. Aquí también quizá están menos en juego las teorías que los tipos de carácter y los modelos de valor humano.

Recomendaciones finales

Si el concepto de prescriptividad puede construirse variablemente en la teoría ética, y el fenómeno de la prescriptividad presentarse variablemente en la vida, los sentimientos y las percepciones de los hombres, entonces hay que prestar una atención detallada a las condiciones bajo las cuales cada teoría sería aceptable como una política segura en la ética. Puesto que el propósito de la

---

[38] «The Ascription of Responsability and Rights», *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1948-49. Para una discusión de la argumentación de Hart, así como de la tesis prescriptiva general en relación con la teoría legal, ver más abajo, págs. 215-217.

[39] Cf. Theodore Brameld, *Philosophie of Education in Cultural Perspective* (Nueva York, 1955).

presente obra no es propugnar una teoría particular de la localización, sino reestructurar el problema general y examinar las condiciones que debe satisfacer una teoría adecuada, nuestra recomendación final concerniente al procedimiento en este campo de la teoría ética escogerá la obvia ilustración capital del cognitivismo frente al practicalismo. Muy simplemente deseo indicar en un mero esbozo bajo qué condiciones el cognitivismo me parece constituir un seguro expediente teórico, y en qué condiciones el practicalismo. Las condiciones mismas pueden clasificarse, en términos generales, bajo las rúbricas de metodológicas, fácticas y orientacionales.

Factores metodológicos. Para ser aceptable, un enfoque cognitivista ha de ser posible. Esto presupone la probabilidad de desarrollar una teoría más o menos sistemática en el campo de la moralidad. De aquí que, metodológicamente, requiera la articulación de un concepto bastante claro de *experiencia moral,* ya sea con referencia a una sola cualidad, a un solo sentimiento, a una familia de cualidades o sentimientos, o incluso a una variedad descubrible que cumpla algún propósito definido o que desempeñe un papel definido. En segundo lugar, debe proporcionar algún sentido significativo a la *generalización,* ya sea en términos de la reiteración de la experiencia o de fases de la experiencia, o mediante la elaboración de alguna nueva noción de modelación sistemática de su campo, en donde 'modelación' se toma en un sentido descriptivo, no en la acepción de imponer o forzar dentro de un molde, como cuestión de voluntad práctica. Esto implica el suministrar un modo más o menos definido de *verificación* para las generalizaciones, la cual no será simplemente un acto de suscripción o de comisión.

Puesto que en tal doctrina el juicio ético tendría la naturaleza de un relato cognitivo, sería especialmente importante distinguir el juicio del acto de voluntad al tomar una decisión o suscribir un principio, o de cualesquiera emociones y sentimientos asociados, expresados concomitantemente. Habría que insistir en que incluso allí donde están apartados por una segunda escisión, el juicio es separable de la experiencia, y su interacción en la práctica o la aplicación es genuina, entrañando factores de interpretación, rapidez de comunicación interna, comprensión y quizá algunos elementos hipotéticos. Así, la aplicación del conocimiento moral sería una auténtica aplicación, y mientras que depararía oportunidades para la comprobación, como ocurre en cualquier ciencia aplicada, no sería solamente un simple hacer o construir o querer. A decir verdad, siempre sería posible suscitar la cuestión de cómo el conocimiento de nuestra experiencia moral es práctico en su efecto. Pero precisamente la misma cuestión puede plantearse respecto a la expresión de las emociones, y hasta sobre los actos de la voluntad. (Sucede a veces, después de todo, que las emociones se convierten en un sustituto del obrar, y que los actos de voluntad consumen tanta energía de

una persona que ésta apenas va más allá de ellos.) En resumen, la búsqueda sería simplemente la de mecanismos de conexión más íntimos, tanto en el actor como en el espectador, o en el que habla y en el que escucha [40]. Y, finalmente, un enfoque cognitivista no tiene por qué temer que la índole de los juicios éticos sea reputada como psicología más que como moralidad. Porque es posible ver la diferencia de los campos como estribando primariamente en el contenido, no en la diferencia entre una forma fáctica de juicio y alguna otra forma.

El modo de acceso practicalista saca su fuerza en la teoría contemporánea del hecho de que estas condiciones no han sido hasta ahora adecuadamente satisfechas en las teorías cognitivistas. Pero, a la larga, se requieren más cosas para establecer su anticognitivismo. Presupone que tales condiciones no serán ni podrán ser cumplidas, porque ofrece una concepción alternativa de los propios fenómenos morales. El carácter específico de éstos (o una parte predominante) es emotivo, volitivo o práctico, de suerte que no es factible una separación determinada entre el juicio y la experiencia, o, de ser factible, sólo lo es cuando el juicio cognitivo se torna secundario e irrelevante para los fenómenos morales mismos, o, si es relevante, únicamente en virtud de las ulteriores funciones prácticas de las expresiones lingüísticas. Parejamente, cualquier concepción adecuada de la generalización estará enteramente penetrada por lo emotivo, lo volitivo o lo práctico, de manera que ningún sentido independiente de su comprobación será susceptible de elaboración. De aquí la necesidad metodológica de elaborar una «lógica de la voluntad», en un orden muy diferente del modelo científico de los cognitivistas.

Se sigue del análisis de esta obra que las metodologías alternativas reflejan dos representaciones del hombre, que éstas pueden examinarse atendiendo al grado de exactitud en las presuposiciones fácticas y a su efecto orientacional en la vida humana, en la medida en que el hombre es lo suficientemente plástico para ser capaz de adoptar una u otra forma.

Representación fáctica. Los presupuestos fácticos fundamentales conciernen a las metas de los hombres, a su constancia, a la magnitud en que son inevitables o constitutivas de los yos humanos, a si tienen partes o aspectos que reaparecen con algún grado de regularidad, de modo que produzcan elementos repetibles susceptibles de generalización, a si hay bases causales determinadas de todos estos factores que aseguren la estabilidad. Otros presupuestos atañen a la relación del conocimiento con la volición, o del conocimiento con la emoción: si hay conexiones definidas bajo las cuales el conocimiento es práctico en sus efectos por su exhibición de consecuencias, relaciones, condiciones, cualida-

---

[40] Este problema será discutido más adelante, en relación con el análisis de la naturaleza y el alcance de la descripción. Ver más abajo, págs. 250 y sigs.

des de acontecimientos y experiencias, o si las conexiones son básicamente indeterminadas. Quizá el resultado pueda resumirse por referencia a la pesquisa socrática de conocerse a sí mismo, con su asunción de que conocer los esfuerzos básicos es seguir la senda de éstos. ¿Hay un «sí mismo» bastante definido que conocer, o está uno rehaciéndose (incluyendo, desde luego, el rehacerse a sí mismo) tan constantemente, que el propio conocer es a su vez un proceso o un remodelar o un decidir? Esto no tiene por qué ser una cuestión de todo-o-nada, pero la diferencia de grado que surge en la respuesta es suficiente para inclinar a una perspectiva cognitivista o practicalista. El área del cognitivismo aconsejable en la teoría ética, así como el área de la estabilidad aceptable en la generalización moral de la vida humana, es así, en parte, una función de la representación correcta de la «naturaleza» del yo humano.

Factores orientacionales. Dentro de cualquier margen de maleabilidad que pueda haber, ¿cuál es el efecto orientacional de una visión cognitivista o practicalista, no meramente mantenida en teoría, sino encastrada como un modo de organizar los fenómenos morales en la experiencia de la vida? ¿Qué acarrea la encarecida racionalidad, la comprensión y captación de sí mismo, la sensibilidad, la comunidad de propósito? ¿Es más plausible reflejar o fomentar un modelo de terquedad individualista, o una inquietud constante, o una ciega adhesión a modelos de personalidad establecidos?

Tomemos dos extremos en la crítica de estos enfoques. El cognitivista censurará que el practicalismo tiende a abandonar la racionalidad, que el emotivismo se inclina a sustituir la presión por las técnicas prácticas subordinadas de la influencia, la deliberación racional por el contagio o la seducción, o que una opinión recomendatoria de la naturaleza del juicio ético deja en la sombra la crítica de los valores que están siendo recomendados, lo cual engendra una ostinación arbitraria. El practicalista censurará que el cognitivismo siempre encadena al hombre al pasado, que el conocimiento es siempre aquello que se pasa por alto en la vida activa y en la decisión, que, en consecuencia, el cognitivismo elude la responsabilidad perennemente presente de la decisión presente; el existencialista añadirá que el núcleo de la moralidad es la responsabilidad en el presente.

Posibilidades de un ajuste de cuentas. Ahora bien, es, sin duda, posible para el cognitivismo construir una salvaguarda en términos de principios secundarios, que garantice la *comprobación* genuina de los principios en la experiencia presente para evitar un indebido conservatismo, y es posible para el practicalismo erigir una concepción de «buenas razones» a fin de evitar la terquedad. En este sentido, si es verosímil que ambas perspectivas se acerquen cada vez más, los presupuestos fácticos de semejante acercamiento deben indicar alguna mayor conformidad sobre la naturaleza del hombre y el yo, y sobre lo deseable

de tales efectos orientacionales. Una posibilidad es, por tanto, la disminución del intervalo entre las dos metodologías.

Otra posibilidad es que el aumento del conocimiento del hombre en las ciencias humanas forzará a una decisión sobre algunas de las proposiciones fácticas, especialmente las concernientes al grado de comunidad y estabilidad en las miras. Mi propia preferencia por algún tipo de formulación cognitivista descansa, hasta cierto punto, en la creencia de que el conocimiento del hombre y de la sociedad está todavía en las primeras etapas, y que el progreso de las ciencias humanas será fructífero al hacer posible formulaciones éticas más estables.

Otra posibilidad es que la ética se escinda en dos campos: la ética del *observador* y la ética del *participante,* con el cognitivismo constituyendo la teoría de la primera, y alguna forma de practicalismo la teoría de la segunda. Yo no pienso que sea éste un rumbo prudente, porque separaría el conocimiento demasiado radicalmente de la acción. Creo que el conocimiento tiene un vasto papel en la conciencia humana individual, así como en los «exteriores» de la vida humana, que el conocer es un elemento inherente a la concordia humana y no un alejamiento de ella, que es un constitutivo de la actividad humana y no una reflexión aislada, y que la línea divisoria entre los moldes racionalista e irracionalista atraviesa profundamente la interpretación de las categorías éticas; opino asimismo que una ética del participante no puede escapar a una tendencia cognitivista si intenta tratar con el juicio así como con el fenómeno o el acontecimiento, puesto que el juicio ético, al igual que el juicio estético, requiere cierta 'distancia psíquica'; también, por motivos históricos, desconfío del irracionalismo en sus formas voluntarias y de sus tendencias oscurantistas en los tiempos modernos. Pero todo esto constituye una configuración general de hipótesis, y puede ser errónea o excesivamente simplificada.

Otra posibilidad es que los diversos enfoques —legalista, fenomenológico, cognitivista, práctico, etc.— puedan fundirse en alguna síntesis que tome lo mejor de cada uno. Hasta cierto punto, esto parece posible, y la yuxtaposición de doctrinas en la presente obra acaso incline en esta dirección. Pero no lo juzgo enteramente posible, porque las presuposiciones fácticas de las diferentes doctrinas están, en alguna medida, en conflicto. Aquí resultarán unas más o menos correctas que otras. Pero es muy probable que, en todo caso, una teoría general, adecuada a la larga, implicará grandes transformaciones conceptuales.

Parte segunda
EL MÉTODO ANALÍTICO

Capítulo IV

El punto de vista analítico

Los problemas a los que se aplica el análisis en la teoría ética son familiares, y muchos de ellos están completamente normalizados en términos de cierto número de respuestas antagónicas. Existe la aclaración general del significado de los conceptos éticos y de cómo han de ser definidos o usados dentro de las operaciones de la teoría y en su aplicación a los asuntos morales. Hay problemas acerca de los tipos de aserciones éticas permisibles, la índole de los axiomas y reglas, la teoría de la verificación en la ética, cuestiones sobre el razonamiento ético y su naturaleza, controversias respecto a la decisión y la teoría de la aplicación, el significado de la 'justificación' en la ética, etc. El estudio de las coordenadas lógicas en el capítulo II indicaba el alcance de algunos de tales problemas. El análisis desempeña inevitablemente un papel prominente porque la ética, como cualquiera otro campo que se esté explorando sistemáticamente, requiere un aparato conceptual, y un aparato conceptual tiene que ser aclarado, aguzado y refinado en relación con su uso.

Aunque el análisis es tan viejo como Sócrates, y el pensar reflexivo ha sido el núcleo de la propia filosofía, la naturaleza del proceso analítico y la delineación del punto de vista analítico han sido en sí mismas cuestiones polémicas. Especialmente en el siglo xx, nos hemos familiarizado con diferentes programas de análisis, ofrecidos como caracterización de una manera distintiva de hacer filosofía, y presentados a veces como el más reciente descubrimiento de la situación en que está realmente la filosofía. La consideración general de semejantes programas no es nuestra incumbencia especial en este libro. Quizá baste recordar cuán influyentes han sido el método de Russell de análisis lógico, el modo de análisis de sentido común de G. E. Moore, la concepción positivista lógica de la reconstrucción lógica del lenguaje de un campo, y en la actualidad el método de Oxford, ampliamente predominante, de análisis del uso o de análisis del lenguaje ordinario. Los programas de análisis han tenido un efecto muy peculiar en el teorizar ético. Debido a que la teoría ética se halla en una condición tan inestable, han tendido a adoptar una actitud de «nuevo carenamiento». Mucho de lo realizado se deja de lado, y se establece un orden nuevo.

A menudo se emplea un lenguaje enteramente nuevo para analizar los problemas, y las tareas que se han hecho en el pasado se rehacen otra vez. Pronto el nuevo enfoque se anquilosa en un dogma funcional, para ser derrocado en la próxima revolución analítica. Hay ganancias en este proceso, sin duda, porque se abren nuevas perspectivas, y con frecuencia la novedad de los procedimientos atrae a las mentes más perspicaces. Pero también hay pérdidas, no sólo en la ruptura de la continuidad en el desarrollo del campo, que pone en peligro los resultados, sino en el estrechamiento de la visión que a menudo acompaña a la intensa concentración sobre los nuevos aspectos.

Las pretensiones del análisis como un modo de acceso distintivo, con un carácter muy especial, fueron claramente presentadas en la obra de Charles L. Stevenson, *Etica y lenguaje,* que ejerció una considerable influencia en el desenvolvimiento de la teoría ética a mediados de siglo. El análisis es descrito como una «empresa restringida y especializada, que sólo requiere distinciones rigurosas, una cuidadosa atención a la lógica y una sensibilidad para las formas de lenguaje» [1]. «El propósito de un estudio analítico o metodológico, ya sea de la ciencia o de la ética, es siempre indirecto. Espera enviar a los otros a sus faenas con la cabeza más clara y con hábitos de investigación menos derrochadores. Esto obliga a un escrutinio continuo de lo que esos otros están haciendo, o de lo contrario el análisis del significado y de los métodos avanzará en el vacío, pero no exige que el analista, en cuanto tal, participe en la indagación que está analizando. En ética cualquier participación de este género podría tener sus riesgos. Podría privar al análisis de su desasimiento y distorsionar un estudio relativamente neutral en un alegato en favor de algún código especial de moral» [2]. Pero el análisis no se lleva a cabo sin algunos valores. Porque, como toda indagación, comparte «las consideraciones evaluativas que directamente conciernen y guían el proceso mismo de la indagación» [3]. Su neutralidad estriba en limitarse a estos valores.

Que el análisis tiene primordialmente un carácter lingüístico-exploratorio, y no es un tipo empírico de investigación, y que tiene sus propios criterios intrínsecos de corrección, son opiniones frecuentemente enunciadas de diferentes maneras. Que posee una neutralidad relativa respecto a los valores, se expresa hoy día, a veces, describiendo sus miras como la simple aclaración de enigmas. Quizá lo más sorprendente de las recientes presentaciones sea la pretensión de que en sus novísimas formas el análisis no depende de ningún supuesto acerca

---

[1] CHARLES L. STEVENSON, *Ethics and Language* (New Haven, 1944), pág. 222.
[2] *Ibíd.,* pág. 1.
[3] *Ibíd.,* pág. 161.

de la naturaleza del mundo; las viejas formas de análisis son rechazadas, en frase de Strawson, como «limitadas y cabalgando en la teoría» [4].

Nuestro estudio comparativo del capítulo II implica un cuadro diferente. Si en toda indagación ética se encuentran siempre coordenadas lógicas, científicas, históricas y valorativas, y si cualquier aparato conceptual existente o propuesto puede comprobarse en relación con todos estos aspectos, entonces es poco probable que haya ningún modo de análisis independiente, neutral, distintivo y teóricamente sin presupuestos. La forma de resultados que prescribe y los criterios de corrección de un análisis incorporarán, directa o indirectamente, algunas asunciones fácticas o teóricas, y expresarán propósitos de un tipo más general o más específico. El análisis, en cuanto empresa, es simplemente un pensar reflexivo en torno a un material dado. Parte de él consiste en presentar distinciones conceptuales más refinadas —usualmente elaboradas con distinciones existentes en otros contextos o cuerpos de conocimiento— que pueden cumplir algún designio en conexión con los materiales dados. Otra parte consiste en poner al conocimiento fáctico en condiciones de contribuir a una selección entre las construcciones propuestas. Y otra parte consiste en proporcionar canales a través de los cuales puedan pasar los propósitos, si es que los hombres —el analista u otros hombres— los tienen y los llevan a efecto. Según este enfoque total, el análisis que uno ofrezca en cualquier momento del análisis mismo reflejará alguna teoría del hombre y de la naturaleza de su pensar, el material del campo específico que se está investigando, así como el estado actual del progreso de la lógica y de sus instrumentos.

En los estudios específicos que constituyen los dos próximos capítulos, el contraste entre estas dos tendencias básicamente diferentes respecto a la comprensión de la naturaleza y las tareas del análisis resultará claro de los distintos procedimientos y direcciones de la indagación ética que ellas sugieren. Pero creo que puede hacerse algo de una manera general usando el método comparativo para aclarar los problemas que se plantean al analizar el análisis mismo. El efecto de la alineación comparativa es, de ordinario, forzar la atención sobre las respuestas implícitas en una imagen dada del análisis a cuestiones que éste puede haber subestimado o incluso ignorado enteramente. La hipótesis fundamental es que muchas imágenes del análisis son parciales e incompletas, y que mirando dentro de ellas o en el modo como son usadas cabe encontrar el esbozo de lo que está poco acentuado o reprimido. Lo que haremos así es construir una especie de perfil-esquema que incorpora los diferentes rasgos que po-

---

[4] P. F. STRAWSON, «Construction and Analysis», en A. J. Ayer y otros. *The Revolution in Philosophy* (Londres, 1956), pág. 104. Cf. J. O. URMSON, *Philosophical Analysis, Its Development between the Two World Wars* (Oxford, 1956), págs. 165-166.

demos buscar en una imagen dada del análisis. Desde luego, no debemos hacer esto de tal manera que demos por admitida la cuestión en litigio. Si preguntamos de una exposición dada del análisis, que rechaza los supuestos empíricos o teóricos, «¿dónde están tus supuestos empíricos o teóricos?», como si preguntáramos del dibujo de una cara: «¿Dónde están las orejas?», sólo hemos embrollado la discusión. Nuestro procedimiento es, pues, muy importante. Tenemos que recoger nuestros «rasgos» de los puntos que, en conjunto, se han encontrado en otras imágenes. Y tenemos que introducirlos como cuestiones, no como exigencias, y prestar especial atención a los argumentos de los que los juzgan innecesarios. Sin embargo, no debemos cometer el error opuesto de desechar cualquier imagen que pudiera descartarse a primera vista como «no siendo evidentemente análisis». No sólo el método dialéctico de Sócrates —el prototipo de análisis, que consagró su atención a lo que, en la tradición filosófica occidental, ha producido conocimientos extremadamente valiosos—, sino también los procedimientos analíticos de Aristóteles e incluso el que emplea el Aquinate cuando apela a la autoridad para resolver un problema cuidadosamente planteado, pueden servirnos de ayuda como datos para el análisis del análisis, junto con los de Russell, Moore, Wittgenstein y los analistas actuales.

¿Cuál es el contexto que provoca el análisis?

Esta cuestión puede ser desechada por algunos simplemente con la declaración de que debe haber algo que analizar. Pero no cabe ignorar la posibilidad de aprender algo acerca del análisis mediante una inspección comparativa de las situaciones que especialmente lo precipitan. Puede haber conflictos de la creencia con la creencia, de la autoridad con la autoridad, de la creencia con la experiencia, del uso con el uso. O puede haber meramente una duda respecto al significado de un término, un descontento con la manera en que ha de aplicarse, una incapacidad de explicar algo que tú conoces, un sentimiento de que debe hacer supuestos que no se han descubierto.

En los diálogos socráticos el contexto inicial es a menudo práctico: ¿Cómo ha de vivir un hombre para alcanzar la tranquilidad de ánimo en la vejez? ¿Puede Protágoras enseñar la virtud, como pretende? ¿Exige la piedad que Eutifrón procese a su padre por matar a un esclavo? Aristóteles se fía de la asunción general de que los hombres aspiran a saber. Y, desde luego, con el acrecentamiento de la tradición filosófica, están los problemas filosóficos perennes que sirven de punto de partida para repetidos análisis. Pero incluso aquí unos ven el contexto como un deseo activo de conseguir una teoría sistemática, y otros simplemente como la existencia de perplejidades y enigmas.

Las cuestiones del contexto pueden ser meramente cuestiones de estímulos causales para el proceso analítico, pero también pueden proporcionar criterios implícitos de lo que constituiría un análisis completo o un análisis satisfactorio. Es asimismo posible que la concentración sobre distintos tipos de contextos explique las diferentes representaciones del análisis.

¿Cómo se formula la pregunta inicial?

Esto abarca temas tales como la forma lingüística efectiva de la pregunta que impulsa el análisis, o si hay una forma clásica en que pueden expresarse otras preguntas preliminares, y si hay implícita en el primitivo procedimiento alguna limitación sobre el tipo de respuestas permitidas.

Sócrates hace usualmente una pregunta de la forma «¿Qué es *X*?» (¿Qué es la justicia, la templanza, el conocimiento, la retórica, etc.? Ocasionalmente hay una pregunta como «¿Puede enseñarse la virtud?». Pero pronto se convierte ésta en una pregunta parcial del tipo habitual: se transforma en «¿Es la virtud un saber?», y es claro que si lo es, entonces es susceptible de enseñanza; si no lo es, entonces no. Se está inquiriendo así una propiedad central de la virtud, no una definición completa del término.

En los tiempos modernos quizá la formulación más común haya sido «¿Qué entiendes por *X*?». En la reciente filosofía analítica, según señala Urmson [5], el grito de combate ha sido: «No preguntar por el significado, preguntar por el uso».

Es palmario que muchas preguntas que parecen referirse a cuestiones fácticas pueden estar precipitando indagaciones analíticas en lugar de fácticas. Cuando Tomás de Aquino, por ejemplo, pregunta si los ángeles son capaces de sentir ciertos deseos, está, en efecto, intentando aclarar la noción de ángel. (No está tanto deduciendo las propiedades de una supuesta concepción inicial como procurando ver qué concepción inicial es preferible.) Análogamente, cuando al comienzo de la teoría de Newton se suscita el interrogante de si puede haber un punto físico moviéndose en el espacio absoluto, dado que sea el único punto físico en el universo, esto equivale, efectivamente, a buscar un análisis del 'espacio absoluto' y del 'movimiento'.

La primera parte de los diálogos socráticos ofrece con frecuencia una clara ilustración de la manera en que hay limitaciones implícitas respecto al tipo de respuesta admisible. Sócrates recibe de ordinario una réplica inicial que depara ejemplos en vez de propiedades generales: pregunta qué es la belleza y se le

---

[5] Urmson, *op. cit.*, pág. 179.

contesta que una mujer bella es una belleza. El explica pacientemente que quiere una noción general o una serie de propiedades, recurriendo usualmente al hecho de que hay otros casos del mismo concepto, de suerte que el concepto no puede identificarse con una ejemplificación. Uno se pregunta qué habría dicho Sócrates a alguien que le presentara el conjunto total de casos como el significado extensional del término. De cualquier modo, es claro que él busca una forma general o universal de contestación. Más aún, en ocasiones desecha tipos específicos de respuestas generales —los que cabría denominar tipos «consecuenciales»— en favor de tipos «esenciales». Cuando Eutifrón define la 'piedad' como lo que place a los dioses, Sócrates quiere conocer la naturaleza de lo que engendra el placer divino, no meramente el sentimiento consecuente. Imaginemos que Eutifrón hubiera tenido una mentalidad existencialista en lugar de su arrogancia racionalista, y hubiese negado que había un orden interno inteligible de las reacciones placenteras de Zeus; la única definición de 'piedad' podría ser entonces simplemente lo que resultara en la experiencia ser placentero a Zeus.

Esta breve suposición muestra que limitaciones iniciales muy diferentes de las exigidas por Sócrates pueden encontrarse en los diversos programas de análisis. Limitar las respuestas al tipo consecuencial sería seguir el programa de análisis implícito en la teoría empirista pragmática del significado, según la cual el significado se halla en las experiencias particulares apuntadas por el término que se está analizando. Esto varía desde la insistencia empirista en la búsqueda de consecuencias sensoriales hasta el énfasis pragmático sobre la experiencia en un sentido más amplio [6].

En el tipo de análisis de Bertrand Russell el precepto limitador de los tipos deseables de respuestas es: «Siempre que sea posible, las entidades inferidas han de ser sustituidas por construcciones lógicas» [7]. Satisfechas otras asunciones, produce una dirección en el análisis completamente opuesta a la platónica, aquella que conduce idealmente a terminar en los hechos atómicos.

Las distintas limitaciones iniciales sobre los tipos de respuestas permitidas pueden considerarse como proporcionando, a veces implícitamente, las *direcciones* que el análisis ha de seguir. Estas sugieren, pero en absoluto determinan, el resultado. Por ejemplo, la marcha ascendente hacia la generalidad tiende a

---

[6] Para una buena ilustración en un campo especial ver la opinión de Justice Oliver Wendell Holmes de que el análisis de un concepto legal consiste en lavarlo con «ácido cínico» para eliminar su referencia moralista y concentrarse sobre las operaciones de la ley, y en verlo desde el punto de vista del «hombre malo», en términos de las pérdidas y dolores que anticipa («The Path of the Law», en sus *Collected Legal Papers,* Nueva York, 1920).

[7] «The Relation of Sense-Data to Physics», en *Mysticism and Logic* (Nueva York, 1929), página 155. A este respecto, Russell llamaba a esto «la máxima suprema del filosofar científico».

culminar en un solo principio, pero podría ser pluralista o incluso sin fin. Un movimiento hacia los particulares puede acabar en nombres lógicamente propios, mas cabría que continuara indefinidamente hacia los simples relativos.

¿Cómo hay que tratar una respuesta propuesta?

A primera vista, esto parece meramente una cuestión de técnica. ¿Acoge el analista una respuesta propuesta con la explosión: «¡Descabellado!», y dando un puñetazo en la mesa? Al interlocutor puede punzársele con la pregunta: «¡Oh! ¿Realmente piensas así?», o «¿No es lógicamente bastante extraño?». O bien puede interrogársele acerca de algún término nuevo de la respuesta presentada: «¿Y qué quieres decir con eso?», lo cual diferiría la crisis. Tales cuestiones aparentes de técnica pueden ser, sin embargo, de fundamental importancia para determinar la cualidad del proceso. Sócrates, en particular, no niega la respuesta que se le da; ayuda al interlocutor a explorarla [8]. Es crucial para su método el que la decisión en cada tema litigioso sea tomada por la otra persona, no por él.

Lo que todo modo de análisis tiene evidentemente que proporcionar es algún medio de rechazar una respuesta propuesta. Y puede descubrirse mucho de la teoría del análisis prestando gran atención a su procedimiento en tal coyuntura. Además, en cualquier análisis que adopte la forma de diálogo hay una especie de tensión cardinal que aumenta al abordarse cada punto crítico. La destreza del analista se ve en la manera como pone el dedo precisamente en el material que será reconocido por la otra parte como estando en conflicto con la respuesta propuesta. Sócrates comienza a menudo con algo que parece remoto y es fácilmente aceptado, pero pronto tiene esto implicaciones que entran en conflicto directo con la respuesta que se ha dado. Los analistas contemporáneos, desde G. E. Moore hasta Gilbert Ryle o John Austin, han mostrado una habilidad casi misteriosa para suscitar alguna cuestión de usanza, que hará estragos en una respuesta que ha empezado ya a establecerse afectadamente como definitiva.

La tensión cardinal que fuerza a un punto crítico es el centro dramático de muchos métodos analíticos. En el caso de Sócrates, descansa en la conformidad de que no ha de admitirse una contradicción. Tiene que haber movimiento en un sentido o en otro, o si no se descubrirá alguna ambigüedad en una de las vías que llevaron al atolladero, y la contradicción se evitará por el momento

---

[8] Las implicaciones de semejante técnica socrática son cuidadosamente examinadas en el ensayo de Leonard Nelson, «Socratic Method», en su *Socratic Method and Critical Philosophy* (New Haven, 1949).

haciendo una nueva distinción. F. M. Cornford señala que en múltiples casos en que Platón parece estar usando un término ambiguo (como en algunos de los más difíciles pasajes del *Parménides),* no debemos pensar que ignora el problema; puede estar más bien procediendo a revelar la ambigüedad, mostrando cabalmente que si el término no es analizado desembocamos en la contradicción [9].

El carácter dramático del punto crítico, sin embargo, deja con frecuencia en la sombra cuestiones extremadamente importantes concernientes al tipo de datos que conducen al climax y a la manera exacta en que se toma la decisión. Estas son precisamente las cuestiones de la situación de los materiales fácticos y de las estipulaciones en el análisis.

¿Qué clases de datos se usan para conducir al punto crítico?

Cuando se alcanza el punto crítico, la respuesta es rechazada. (La respuesta a aceptar, si la hay, llega a su fin.) Al atestiguar la repulsa, nos percatamos del hecho de que fuerzas de algún tipo han entrado en acción, ya mediante una movilización abierta o de un modo disfrazado. ¿Qué género de datos son éstos sobre los que se quiebra una respuesta? ¿Qué es lo que no se debe contradecir? ¿Es alguna contemplación o intuición directa, como Moore parece decir a veces, en efecto, que si no puede verse, eso es todo, y no hay nada más que decir acerca de ello? ¿O es algún conjunto de usos autorizados? ¿Hay un cuerpo de fenómenos establecidos, que todo el mundo conoce? ¿O es el punto de detención algún volumen sancionado, como la Biblia y las autoridades eclesiásticas en el Aquinate, o el Diccionario inglés de Oxford, no abreviado, en ciertos análisis contemporáneos? ¿O es el interlocutor o el escéptico, atento no a su propio uso ni al de otras personas, sino dedicado a inspeccionar su propia conciencia?

El estudio de los datos que se insertan en un modo específico de análisis debe hacer constar en qué medida se da fe a los supuestos fácticos. Si se da, el estudio de la manera en que entran los supuestos ha de patentizar si están enmascarados o no.

En el caso del método socrático, Gregory Vlastos ha mostrado claramente [10] cómo los procesos inductivos llegan a proporcionar premisas en la argumentación. Vlastos cita la inferencia por la que se pasa de la extraordinaria confianza que tienen algunos especialistas (buzos o jinetes hábiles) a la proposición ge-

---

[9] F. M. Cornford, *Plato and Parmenides* (Nueva York, 1957), págs. 111-113.

[10] En la introducción a su edición del *Protágoras,* de Platón, trad. Jowett, rev. Ostwald (Nueva York, 1956), págs. XXXVI y sigs.

neral de que los sabios son confiados, y pregunta cómo sabe Sócrates que estos casos raros son muestras corrientes de una clase homogénea, aun dejando aparte los supuestos acerca de la psicología de estas muestras. Leonard Nelson considera que la cháchara de Sócrates sobre los tejedores y los herreros es un intento deliberado de bloquear todo esfuerzo por ir en derechura a los problemas metafísicos y por decir efectivamente que primero debemos informarnos sobre los hechos observados de la vida cotidiana [11]. La consecuencia final parecería ser la misma en cualquier caso: sin un conocimiento fáctico de algún género no habría ningún punto crítico en el proceso analítico. Vlastos, sin embargo, subraya muy correctamente el papel constitutivo de la pretensión socrática de ignorancia [12]. Sócrates no está azuzando un conocimiento dogmático o unos datos incorregibles contra la respuesta propuesta. La contradicción se engendra por sostener las dos proposiciones a la vez, no por asegurar que una es verdadera. En este sentido, el método socrático está más libre de dar fe a hechos *específicos* que otros muchos métodos. Pero esto no significa que renuncie a la referencia a los hechos; siempre que se logra un resultado definido ha habido determinaciones del hecho.

En contraste, el método analítico de Aristóteles, que aspira a obtener respuestas definidas, está constantemente enmarañando los datos fácticos de una forma o de otra. Al comienzo de su indagación, reúne las *endoxa,* las opiniones corrientes sobre el asunto mantenidas por el vulgo, los poetas y los filósofos anteriores, incluidos el hecho admitido y el conocimiento ordinario. Las critica en términos de una serie de defectos. Algunos de éstos entrañan la apelación directa a creencias de hecho, otros al hecho de que los análisis precedentes no abarcan el campo lo bastante ampliamente, otros al hecho de que el uso de un término es diferente —más ancho o más estrecho— del que alguna explicación propuesta permite. El resultado se supone que es un conjunto de conceptos que se ajusta a los elementos seguros de todas las *endoxa* y al material adicional que ha acumulado Aristóteles.

Tomás de Aquino depara una ilustración interesante, porque los datos contra los que se estrellan las respuestas son a menudo las fuentes autorizadas. Pero esto no debe oscurecer el hecho de que él lleva a cabo un refinado método de análisis. Alinea diversas doctrinas para exhibir una oposición inicial sobre un tema particular, después hace cuidadosas distinciones en el significado de los términos o en los contextos de su uso y aplicación, para ver hasta dónde ha de hacerse una elección decisiva. Una plena exploración de su método no puede contentarse con el hecho de que recurra a las autoridades, sino que debe

---

[11] Leonard Nelson, *op. cit.*, pág. 15.
[12] Gregory Vlastos, *op. cit.*, págs. XXXI, XLV y sigs.

inquirir precisamente qué técnicas ha empleado para la selección, para ensanchar o estrechar el alcance de un pasaje autorizado determinado.

Si el Aquinate pone completamente a la vista la apelación a la autoridad, y en segundo plano su aparato selectivo, y si Sócrates tiene que ser escudriñado a fondo respecto a los procesos inductivos subyacentes, es posible que las concepciones contemporáneas del análisis lingüístico estén asimismo manteniendo profundamente encubiertos sus autorizados procesos de decisión y sus procesos inductivos.

Tomemos, como ilustración, el uso que hace Nowell-Smith del término 'lógicamente extraño', al llevar un análisis al punto crítico. ¿Qué supuestos fácticos hay envueltos? Se nos dice que «una cuestión es 'lógicamente extraña' si parece no haber ya cabida para ella en su contexto porque ha sido contestada de antemano» [13]. Así, preguntarle a un hombre que afirma que está fumando con deleite si siente placer en ello es lógicamente extraño. Asociado con éste se halla el concepto de 'implicación contextual', explicado como sigue: «Un enunciado *p* implica contextualmente un enunciado *q* si cualquiera que conozca las convenciones normales del lenguaje está justificado para inferir *q* de *p en el contexto en que ambos aparecen*» [14]. Por ejemplo, si un hombre en la vida ordinaria dice: «Está lloviendo», quien lo oiga tiene derecho a inferir que cree que está lloviendo. Veremos más tarde que esta definición se utiliza para insistir en que ciertos tipos de información no son el contenido de los enunciados éticos, sino que sólo están contextualmente implicados por ellos. Pero, en todo caso, es claro que la prueba de que una aserción es lógicamente extraña requeriría una evidencia respecto a las convenciones normales del lenguaje. Y parte de esta evidencia sería evidencia inductiva o entrañaría una evidencia inductiva. Además, la eficacia de esta técnica de lograr un punto crítico en el análisis dependería de la voluntad del interlocutor de mantenerse en el uso ordinario contra cualquier percepción de que es inadecuado o confuso. Este último detalle concierne al acto de decisión, que consideraremos en la sección próxima; no obstante, la manera de insertarse el elemento fáctico es algo que debemos seguir buscando. Porque, por un lado, los analistas se inclinan a negar con bastante plausibilidad que los suyos sean meros estudios empíricos del uso, mas, por otro lado, sería sorprendente que el único tipo de supuestos empíricos involucrados se refiriese a cómo se emplean las palabras.

---

[13] P. H. NOWELL-SMITH, *Ethics* (Baltimore, 1954), pág. 83. Los enunciados también son reputados como lógicamente extraños. Por ejemplo, se nos dice (págs. 177-178) que no es lógicamente extraño afirmar: «Este es mejor vino, pero yo prefiero ése»; mientras que es lógicamente extraño declarar: «Esta es una conducta [moralmente] mejor; pero yo seguiré ésa».

[14] *Ibid.*, pág. 80.

La pretensión de que el análisis es de algún modo un proceso marcadamente diferente, *sui generis,* es admitida comúnmente. Gilbert Ryle, por ejemplo, distingue con cuidado la 'usanza' del 'uso' [15]. Examinar la usanza de un término es llevar a cabo una inspección estadística antropológica o sociológica, que ofrezca hipótesis para su comprobación empírica. Es claro que el análisis no hace eso, aun cuando pueda empezar por reunir algunos especímenes de la usanza. Lo que hace es mostrar el uso, y en cierto sentido determinar el uso correcto. Análogamente, R. M. Hare compara el análisis al intento de las personas que saben cierto baile de formular los pasos del baile. Al ejecutar los movimientos y registrarlos, no los describen en el mismo sentido en que un antropólogo registraría una danza tribal [16]. Porque éste no dispondría de ningún medio para decidir quién tenía razón en caso de una diferencia, y se limitaría a la descripción empírica.

Veamos qué desviaciones de la descripción puramente empírica tienen lugar en el análisis, al operar con un ejemplo sencillo y en parte hipotético. Imaginemos que estamos observando una comunidad que condena a muerte a cualquiera que ha matado a alguien. Como analistas, preguntamos: «¿Qué entienden ellos por 'matar', y qué métodos usan para determinar quién 'mató' a una persona dada?». Para contestar a esto recogemos informes de su comportamiento en una variedad de tales situaciones. Es presumible que debamos filtrar todos los informes, porque si observamos y narramos somos científicos, no analistas. En rigor, nos sentiríamos más cómodos si tuviéramos un miembro del grupo con quien hablar; la apariencia de dialéctica sería entonces mayor, y menor la de un científico presentando una hipótesis que se ajuste a los hechos de usanza. Supóngase que reconocemos, de una u otra forma, que esta gente entiende por '*A* mató a *B*' lo siguiente:

1) *A* manejó deliberadamente algún instrumento de tal manera que, tras de su contacto con *B, B* murió;
2) *A* tuvo un contacto físico con *B,* después de lo cual *B* murió; o
3) *A* pronunció ciertos hechizos rituales, y *B* murió antes de la tercera puesta de sol [17].

---

[15] «Ordinary Language», *The Philosophical Review,* LXII (1953), 167-186. Ryle apunta que no puede haber «mala usanza» como puede haber «mal uso».

[16] «Are Discoveries About the Uses of Words Empirical?», en un simposio sobre la naturaleza del análisis, «The Nature of Analysis», *The Journal of Philosophy,* LIV (1957), 744.

[17] Para que nuestro ejemplo no parezca demasiado remoto y artificial, considérese si *A* ha matado a *B* en los casos siguientes:

A quita un salvavidas a *B* en el agua para sostenerse él, y *B* se ahoga.

A llega al salvavidas, que está flotando en el agua, un momento antes que *B,* y escapa a nado con él; *B* se ahoga.

Si limitáramos nuestro análisis simplemente a esta exposición, podría parecer que es puramente descriptivo. Pero es posible que ya hayan empezado a entrar ciertos elementos de interpretación y de sugestión. Por ejemplo, si hay una tendencia a interpretar 2) como homicidio accidental frente al manejo deliberado de 1), esto puede estar introduciendo una categoría más refinada que la habitualmente empleada por la comunidad en cuestión. Semejantes categorías pueden proceder a veces de otra usanza del mismo pueblo; no es menester, por tanto, que sean enteramente ideadas e importadas de fuera. Por ejemplo, la distinción entre acción intencionada y no intencionada puede hacerla ese pueblo en otros contextos —v. gr., entre andar y tropezar— y ser transferida ahora por el analista. Pero incluso entonces la obra de éste es creadora desde el punto de vista del pueblo, puesto que no hay ningún precepto lógico ni moral de que una distinción dada aparezca en dos campos en lugar de en uno solo.

Supongamos que en nuestra exploración analítica de este pueblo la distinción entre muerte intencional y accidental surgiera como un producto de nuestro análisis. Podríamos estar así llevándolo a través de la senda que la humanidad ha seguido largo tiempo. Al menos, en efecto, estamos mostrándole, mediante la comparación con otros modos de clasificación que se han usado en otra parte (o podrían haberse usado en otra parte), cómo su propio esquema (de reunir 1, 2 y 3) cabría reputarlo como un agrupar y —en un sentido neutral, por descontado— «confundir» elementos dispares. Un elemento de sugestión ha comenzado a entrar. La simple presentación de un esquema analítico que haga posible un cambio constituye su expresión mínima. Urgir la adopción del esquema corregido, en razón de que aclararía «ambigüedades» o eliminaría «paradojas» (en la seguridad de que estas perplejidades son *suyas* y no nuestras, a la luz de otra usanza por nuestra parte en dominios emparentados o parcialmente superpuestos), sería una forma más marcada, puesto que aboga por la supresión de ciertos estados de ánimo que suponemos que les son desagradables. Instar a su adopción por motivos de mayor simplicidad, eficacia de aplicación, etc., sería una sugestión incorporadora de valores todavía más enérgica. Una sugestión incorporadora de valores más explícita y particular sería presentar el esquema modificado como entrañando un mayor humanitarismo o una ética

---

A se libra de una amenazadora riada en el único bote disponible, con el que contaba *B*, mientras éste auxiliaba a otras personas; *B* se ahoga.

A transmite gérmenes a *B* sin saberlo, y *B* muere de la enfermedad.

A propugna con éxito una guerra, y *B* es el primero en morir.

Sin duda el lector puede añadir ejemplos indefinidamente. Desde luego, le es lícito realizar un análisis en el que la cuestión ya no fuese si *A mató a B*, sino si *A es responsable de* la muerte de *B*. Cómo se justificaría tal cambio, y en qué momento, es otro problema bastante complicado.

en que el castigo se orientase a impedir el peligro futuro, y así sucesivamente. El tipo más extremado de sugestión sería incitar a la sustitución de una concepción vieja por otra nueva.

Imaginemos que criticáramos el tercer punto que nuestro análisis descriptivo reveló. Si dijésemos que el uso de hechizos «no era realmente matar», eso sugeriría proponer la contracción del concepto analizado. O podríamos hacer una distinción entre usar ensalmos de los que la otra persona tuviera conocimiento o sospechas, de suerte que pudiera juzgarse que había muerto de miedo, y los casos en que, como nosotros, cabría decir: «no hubo ninguna relación posible». Si es así, estamos poniendo en cuestión la teoría implícita de la causalidad de ese pueblo, en los casos en que hay un resultado fáctico, o sugiriendo una revisión de su concepto de la causalidad.

En el análisis efectivo los elementos descriptivos y sugestivos pueden ser difíciles de discernir. Esto es debido, en gran medida, a que las fronteras del material inicial que se está describiendo no son siempre definidas, de tal manera que una descripción provisional de la usanza en una etapa puede tender, por estrechamiento del campo, a invadir la descripción propuesta. Al fin y al cabo, se está de acuerdo en que no toda usanza es precisa, determinada y consistente. No obstante, la interacción de los aspectos descriptivo y sugestivo puede rastrearse manteniendo una estrecha vigilancia sobre los pasos sucesivos que tienen lugar.

El funcionamiento de nuestro ejemplo parece indicar que la descripción de la usanza nos suministrará algunos datos para el proceso analítico, pero que tales datos no *determinarán* necesariamente nuestro resultado. Señalemos, sin embargo, dos restricciones que son requeridas. El elemento adicional *puede* proceder de alguna meta que el analista tenga en la mente, de suerte que, por ejemplo, que esté tomando una decisión entre usanzas incompatibles en términos de ese designio. Y el hecho de que la descripción de la usanza no determine el resultado no significa que una gran parte de sus datos no puedan ser empíricos. Es claro que los supuestos empíricos que emergen en el proceso pueden ser peculiares o apropiados al tema específico investigado, y la contribución del analista acaso estribe en descubrirlos. En nuestro ejemplo, parecía como si cuando el analista se apartaba de la pura descripción de la usanza fuese precisamente porque los supuestos respecto a la causalidad en los asuntos humanos indicaran la exigencia de una distinción, o porque los supuestos acerca de las reacciones de los hombres a los problemas y de lo que encontrarían agradable, o los supuestos concernientes a presuntos propósitos, inclinaran todos ellos hacia una revisión en el resultado analítico.

Si nos reducimos a la cuestión de los géneros de datos usados para conducir al punto crítico, y no traspasamos, como hemos empezado a hacer, las cues-

tiones subsiguientes del proceso de la decisión efectiva o las metas del análisis mismo, entonces una respuesta bastante clara ha brotado de nuestras comparaciones. Las clases de datos relevantes parecen depender, en parte, de cómo se ha formulado la pregunta inicial del análisis y qué limitaciones en el modo de respuesta buscada se han impuesto implícitamente. (Es obvio que si preguntas por el 'significado' de una aserción no estás preguntando por una descripción empírica a menos que previamente hayas analizado el término 'significado' de tal manera que produzca ese resultado.) Pero en todos los diversos modos de análisis que han sido propuestos es probable que encontremos entre los datos influyentes algunos supuestos empíricos respecto al empleo de los términos, otros supuestos empíricos acerca de los acontecimientos y procesos del mundo, así como supuestos empíricos sobre los propósitos de los hombres (en general o en el área particular de la materia que se está analizando) e igualmente sobre los objetivos del análisis mismo. Algunas formas de análisis implicarán, según hemos visto, tipos de supuestos más especializados dentro de esta amplia área, tales como datos intuitivos, datos de decreto autorizado o, en el caso de materiales científicos, datos fácticos ya sistematizados. Y algunas formas de análisis tendrán sus propias técnicas desarrolladas para oscurecer o apartar a un segundo plano datos de una u otra clase. Aquí, una parte importante del análisis consiste en desentrañar lo que está en ese segundo plano y por qué se mantiene allí.

¿Qué clase de proceso de decisión tiene lugar?

En el método socrático ya hemos señalado que la decisión efectiva corresponde al hombre que se enfrenta con la contradicción: él afirmó ambas partes y debe escoger su dirección, si seguir uno u otro de los conceptos pendientes y rastrear su ambigüedad. En el análisis del lenguaje ordinario, junto a la colisión de los hábitos de lenguaje con los supuestos fácticos, está o bien la aceptación implícita del modo acostumbrado o bien una elección entre dos trayectorias lingüísticas. ¿Cómo ha de interpretarse el momento efectivo de la elección?

Hay diversas maneras, con diferentes consecuencias, en que esto puede hacerse. Si se ve como una pura volición, entonces el énfasis empieza a recaer sobre su finalidad; por ejemplo, puede haber una búsqueda de coherencia o consistencia en la creencia. El designio del proceso analítico es entonces ampliar el cuerpo de creencias consistentes. Pero la decisión no tiene por qué ser reputada como enteramente arbitraria, y raramente lo es: se siente como ligada de algún modo, ya sea al hecho establecido o a la usanza establecida, o como obediencia a alguna autoridad. Esto nos retrotrae en parte a la cuestión pre-

cedente de la clase de datos involucrados: la apelación al conocimiento ordinario o a la observación, el dato introspectivo, un hábito de usanza o el asentimiento a la autoridad aceptada, el consenso de la evidencia científica sobre los hechos positivos, etc. El elemento adicional, sin embargo, es aquí la ponderación, selección o elección valorativa de los datos que han de predominar. Este aspecto decisional parece, pues, inevitable, y plantea muy agudamente la cuestión de si el proceso de la decisión ha de considerarse como predominantemente estipulativo, de suerte que en su análisis final sería primordialmente una estipulación tras de un proceso preparatorio derivado de múltiples fuentes.

Muchos de los escritores que se han ocupado del carácter del análisis tienden a rechazar esta posibilidad. Por ejemplo, Ryle, en el artículo a que se hizo referencia anteriormente, no cree que el análisis sea simplemente el establecimiento de una norma de una manera prescriptiva, al igual que una autoridad literaria podría prescribir el modo correcto de expresión. Es algo distintivo, un descubrimiento de reglas de uso que es al mismo tiempo descubrimiento y reglamentación. Análogamente, Hare, en su comparación del análisis con el intento de los bailarines de formular los pasos de su baile, después de indicar que los danzantes se fían de su memoria y que «no está en absoluto claro si el recordar algo es hacer un descubrimiento empírico» [18], llega incluso a coquetear con lo sintético a priori kantiano y con la teoría platónica de la reminiscencia (anamnesis).

Una tentativa interesante, no de señalar un proceso único o distintivo, sino de distinguir dos tipos diferentes de análisis, ha sido realizada por S. Körner [19]. Merece la pena examinarla con mayor detalle, porque al apartarse de la opinión de que el análisis es un tipo singular de proceso *sui generis,* sugiere una perspectiva mucho más amplia. La distinción que Körner propone es entre *análisis de exhibición* y *análisis de reemplazo* [20]. El primero aspira al descubrimiento y exhibición de reglas para el uso de las palabras, y por tanto combina una formulación de reglas que no es ni empírica ni analítica (sino evidentemente decisional) con aserciones empíricas acerca de quien ha adoptado las reglas y, en consecuencia, con la formulación de proposiciones analíticas que dan cuerpo a los procesos previos y presentan los resultados del análisis. El análisis de reemplazo [21] entraña criterios de defectividad en las reglas, tales como vaguedad, inconsistencia interna, etc., y alguna relación de reemplazo (en rigor, un modelo

---

[18] HARE, *op. cit.,* pág. 744.

[19] «Some Remarks on Philosophical Analysis», *The Journal of Philosophy,* LIV (1957), 758-766. Forma parte del simposio «The Nature of Analysis», que contiene el artículo de Hare.

[20] *Ibíd.,* págs. 762 y sigs.

[21] *Ibíd.,* pág. 765.

especificado de análisis; Körner ilustra esto con implicaciones formales bilaterales o con una semejanza más o menos claramente delimitada). El problema del análisis de reemplazo se formula entonces de la manera siguiente: «Dados ciertos criterios de defectividad y una relación de reemplazo, reemplazar una serie defectuosa de reglas por otra que no sea defectuosa y que se mantenga en la relación de reemplazo con la serie original de reglas».

El intento de Körner de distinguir diversos tipos de análisis me parece que avanza en la dirección correcta al apuntar a los diferentes propósitos afectados. Pero me pregunto si más allá de esto cabe sostener la nitidez de la distinción. El mismo indica que muy a menudo «los presuntos análisis de exhibición son realmente ejemplos de análisis de reemplazo, con los criterios de defectividad y la relación de reemplazo ocultos a todo el mundo, incluido el propio analista» [22]. Y lo que es más, el análisis de reemplazo constituirá una camada completamente heterogénea, dependiendo de los criterios de defectividad y de la especificada relación de reemplazo. Por ejemplo, Körner incluye en su ilustración de los criterios de defectividad «las perpetraciones metafísicas de un género indeseable». Si esto es así, ¿hay alguna razón para que la defectividad no pueda englobar diferentes tipos de consecuencias prácticas indeseables? Cabría juzgar defectiva una regla si no pudiera llevarse a cabo (compárese el uso de «deber implica poder» en la ética como criterio para modificar las reglas morales), y la razón para que no pudiera llevarse a cabo iría desde la imposibilidad física hasta las consecuencias sociales indeseables. Podría haber tipos estadísticos, tales como «abarca menos de las tres cuartas partes del material inicial», o —pasando osadamente a los criterios de mejoramiento en lugar de los criterios de defectividad— tipos metodológicos, como «las construcciones en las reglas modificadas, en comparación con las reglas originales, acelerarán el descubrimiento de nuevos fenómenos en el campo».

En suma, pues, yo no me inclinaría a establecer una clasificación de tipos diferentes de análisis, sino a insinuar que el analizar se refiere a toda una zona de la actividad reflexiva, que los componentes descriptivo y sugestivo se encuentran en diversos grados en los distintos contextos, y que el análisis del análisis haría mejor examinando en detalle la variedad de contextos y los puntos esenciales exactos que buscando alguna peculiaridad y clasificando los tipos. En un extremo estaría la pura descripción de la usanza, según la identifica Ryle; sería más restringida aún si se limitara solamente a las distinciones que se hallaran en la conciencia de los usuarios. La forma mínima del aspecto sugestivo vendría con una descripción sistematizada que emplease nuevos conceptos, pero sólo con propósitos descriptivos. Un poco más allá aparecerían los procesos re-

[22] *Ibíd.*, pág. 765.

guladores mínimos, que descartarían los casos «claramente incorrectos» o incluso los casos «límites», y la «usanza metafórica». Tenemos aquí los procesos metodológicos a través de los cuales los elementos de valor se deslizan en la clasificación, quizá inevitablemente. Un paso o dos más a lo largo de la escala y empezamos a encontrar las adiciones sugeridas, como en el ejemplo hipotético, mencionado más arriba, de la introducción de la distinción entre muerte intencionada y no intencionada; esto puede considerarse simplemente como ampliaciones naturales, o como una mayor explicitación de lo que estaba claramente implícito. Más adelante todavía está el análisis aconsejador, que utiliza los «criterios puramente metodológicos»: recomendaciones de ajuste para evitar inconsistencias, paradojas, torpezas, para aumentar la sencillez, etc. Así continúa hasta que llegamos a esos sorprendentes géneros de análisis, que abren nuevas vías de pensamiento y permiten hacer viejas preguntas de un modo enteramente nuevo: lo que Hume realizó con 'causa', o Russell con 'número', o Einstein con 'simultaneidad', o Hilbert con 'punto', o lo que tanto está necesitando hacerse con 'deber' [23].

Este parece ser el límite máximo de lo que hoy día se reputa como análisis. Pero no tiene por qué serlo. Podría hallarse más allá una reflexión más especulativa, que inventara conceptos, no primariamente para analizar el material existente, sino para apresar en sus redes materiales futuros que podrían remoldear los conceptos actuales. Hay dos razones para que tal actividad no se considere usualmente como análisis. Una es que parece asemejarse más a lo que hace el matemático puro o a la construcción de teorías del científico. (Y muchos filósofos parecen estar obsesionados con la necesidad de distinguir su actividad de la de los científicos.) La segunda es que la misma noción de análisis parece implicar la existencia previa de un material a analizar. Es por eso por lo que la demanda de un análisis filosófico parece presentar tan a menudo un aspecto como de esperar en la retaguardia a que los demás proporcionen datos.

No hay, pues, ninguna explicación del proceso de decisión o punto terminal del análisis. La manera como utiliza éste los varios tipos de datos, como los sintetiza, ha de entenderse en términos de sus propósitos orientadores aplicados a la esfera de los contextos específicos. Es claro, por ende, que la negativa a estimar la decisión analítica como un simple tipo de estipulación, una vez que va más allá de la pura descripción, está bien fundada. Pero no hay ningún fundamento para dar por sentado que el análisis es un tipo único de ac-

---

[23] Para una excelente exposición del impacto de tales análisis ver el ensayo de F. WAISMANN, «How I See Philosophy», en *Contemporary British Philosophy*, 2.ª serie, ed. H. D. Lewis (Nueva York, 1956).

tividad, o que carece de propósitos, o que usa un solo patrón para la determinación de la corrección. Estas cuestiones nos llevan a la consideración de los propósitos y metas del análisis.

¿Cuáles son las miras del análisis?

La formulación de Stevenson del análisis como un estudio relativamente neutral, con los limitados objetivos metodológicos de cabezas claras y buenos hábitos de investigación, fue presentada anteriormente. Ahora cabe preguntar cómo de neutral puede ser realmente el análisis y cómo de limitadas sus miras. ¿Cuál sería la índole de un enunciado que afirmara que el análisis es neutral? Puede ser una definición estipuladora de que el análisis es un tipo especial de reflexión, que sólo incorpora ciertos valores metodológicos y sólo entraña la aplicación de distinciones y herramientas lógicas. Esta es una concepción sumamente abstracta, según la cual el analista tendría que poner un «sí» delante de cada aserción fáctica, y cerrar los ojos a la posibilidad de que esté ejerciendo un efecto sobre la gente cuya usanza analiza, sobre la empresa científica cuyos conceptos está refinando, sobre la persona con quien se halla empeñado en un discurso socrático. Que el análisis así definido haya existido alguna vez es una cuestión empírica. Que pueda existir no es una cuestión de estipulación, sino probablemente de psicología y de ciencia social. Si el análisis, tal como es practicado, consiste en disipar la ingenuidad, en producir cierta sofisticación intelectual, ¿cómo puede ser neutral, a menos que sea solitario, que se exponga en libros no publicados o en «conversaciones» no ejecutadas? ¿Cómo podría asegurarse que sus fines eran meramente los buenos hábitos metodológicos? Sócrates era más sabio al considerar su esfuerzo como una rama del arte de partear. En resumen, el contenido de valor del análisis ha de descubrirse mediante la investigación fáctica del contexto de su operación, no mediante una definición arbitraria o la introspección del intento. Históricamente, el problema es, en efecto, la investigación científica del papel y la eficacia de la reflexión.

Si alineamos comparativamente las miras que se encuentran en los modos tradicionales de análisis hallamos una notable variedad. Incluso en el método socrático hay diferentes tendencias. La más obvia es la estimulación de la mente. El efecto de choque está bien descrito en los diálogos socráticos. Leonard Nelson dice sagazmente: «Este método de *forzar* a las mentes a la *libertad* constituye el primer secreto del método socrático» [24]. Pero Sócrates se interesa también por la legitimidad de las ideas producidas. Análogamente, en Platón,

---

[24] Leonard Nelson, *op. cit.*, pág. 15.

en tanto que distinto de Sócrates, se observa este doble rumbo. A veces, y particularmente en sus *Cartas,* se hace hincapié en el acto de la visión, que sólo puede comunicarse de una manera mediata. Por otro lado, está el resultado anticipado en muchos campos —como en la sociedad ideal de la *República*— de una serie de *ideas claras.* Más aún, son reputadas como *verdades.* Así, el resultado anticipado del análisis puede ser cualquier cosa, desde un espíritu despertado o una mente estimulada, un acto de visión, un conjunto de ideas claras, hasta el conocimiento sistemático de una serie de verdades. O puede adoptar una forma más limitada, simplemente como una conciliación de las propias creencias, digamos de Aristóteles y la Biblia.

Las formulaciones contemporáneas no han ido mucho más lejos que las antiguas, aunque han tenido sus propias especializaciones. Hay una insistencia sobre la claridad lógica, o una tentativa de renunciar a las entidades metafísicas —como en el uso por Russell de la navaja de Ockham para podarlas, en su teoría de las descripciones—, o una meta terapéutica de eliminar un tipo especial de perplejidades. La formulación de las miras con referencia al lenguaje ha sido quizá la más común. Pero incluso aquí la meta de aguzar los hábitos lingüísticos cede el paso a veces a una meta enunciada en términos de una visión más clara. Como dice Wisdom: «El progreso filosófico no consiste en adquirir un conocimiento de nuevos hechos, sino en adquirir un nuevo conocimiento de los hechos: el paso *a través* de la inspección de la comprensión pobre a la comprensión profunda» [25]. Y ya hemos mencionado la indicación de Waismann sobre el hacer preguntas de una manera totalmente nueva como consecuencia de ver las cosas de modo diferente.

Hay otro objetivo más en el análisis, que ha sido seriamente despreciado en la mayoría de las exposiciones populares actuales. Es éste el uso del análisis para ayudarnos a descubrir las asunciones *fácticas* subyacentes, que nos han pasado inadvertidas. El olvido de esto conduce en ocasiones a una mala inteligencia de los enigmas filosóficos típicos. Así, cuando un filósofo pregunta si vemos *realmente* el árbol que tan patentemente se halla ante nosotros, cabe pensar, a lo sumo, que se nos está obligando a un modo inusitado de hablar. Pero el caso puede ser muy distinto. El filósofo puede hacernos convenir en que algo tiene que existir para que nosotros lo veamos, y preguntarnos a continuación si vemos la estrella cuya luz nos llega mucho después de haber explotado la propia estrella. Una vez que esto ha turbado nuestra serenidad se nos vuelve a plantear el tema del árbol que hay delante de nosotros. Mientras que un filósofo acaso concluya que no lo vemos «realmente», es posible que otro, en cambio, nos lleve simplemente a reconocer que un supuesto fáctico

---

[25] JOHN WISDOM, «Logical Constructions», *Mind,* N. S. XLII (1933), 195.

subyacente bajo nuestro juicio de que lo vemos es el de que el tiempo que la luz tarda en viajar de él a nosotros es más corto que aquel en que el árbol podría haber «explotado». Muchas veces en el análisis filosófico, cuando la cuestión ha sido presentada como un asunto de usanza extravagante, resulta ser, por el contrario, el intento perfectamente serio de acomodar nuestras ideas a la luz de los avances científicos, y de reconocer los supuestos fácticos que anteriormente se pasaron por alto en las inferencias corrientes [26].

Una exploración más profunda de las diferencias en las miras asignadas al análisis puede lograrse inquiriendo la forma específica que un método de análisis espera dar a sus resultados. Esto estaba prefigurado en la búsqueda previa de las limitaciones que había en los tipos de respuestas permitidos. Somos así capaces de ver dónde hay una teoría subyacente del mundo, que guía las metas y la formulación del proceso analítico.

¿Entraña todo modo de análisis una teoría subyacente, que unifica el método, la meta y la forma anticipada de los resultados?

Que algunas concepciones del análisis tienen una teoría subyacente es claro históricamente. Pero si esto significa que son apropiada y filosóficamente autoconscientes o si están condenadas como «cabalgando en la teoría», es precisamente el punto a decidir.

Platón es el más claro ejemplo, en su metafísica familiar del alma volviéndose hacia la luz, liberándose con su esfuerzo hacia las ideas universales y culminando en la visión del Dios. Las explicaciones pragmatista, instrumentalista y materialista de los procesos reflexivos o analíticos se asientan en una representación evolutiva del hombre, desarrollando instrumentos de control cada vez más refinados. La noción de Russell-Wittgenstein de una dirección en el análisis que termina en los hechos atómicos, y de un lenguaje ideal cuya estructura refleja la estructura del mundo, es una ilustración familiar del siglo XX. En las formas contemporáneas del análisis británico hay también una expectación definida de cómo serán los resultados. A veces pasa desapercibida debido a su carácter pluralista. Quizá donde mejor se ve es en el concepto de Ryle de «lógicas informales» [27] o lógicas no programadas, o en la frase de Urmson

---

[26] A. O. Lovejoy ha llamado la atención, en su obra *The Revolt Against Dualism* (La Salle, Illinois, 1930), pág. 19, sobre los fallos de las historias de la filosofía al omitir el impacto de descubrimientos científicos, como el hecho de que la luz tiene una velocidad. Muchas de las perplejidades contemporáneas acerca de la naturaleza de las cuestiones filosóficas me parece que proceden de un descuido comparable.

[27] Gilbert Ryle, *Dilemmas* (Cambridge, Inglaterra, 1954), cap. VIII.

de que «cada enunciado tiene su propia lógica» [28], que nos previene para no esperar unas pocas tareas netamente tabuladas que todas las sentencias ejecutan. Veremos en los dos próximos capítulos cómo las cuestiones de la definición y del razonar en la ética han sido afectadas por lo que podemos llamar este supuesto *fragmentarista.* Una descarada pluralidad de contextos, cada cual con su propia lógica, constituye una tesis definida acerca del desenlace del análisis, al igual que lo es un principio resueltamente monista.

La fuerza de este descaro pluralista es uno de los rasgos del análisis británico contemporáneo que nos hace preguntarnos si la demanda de descartar las viejas teorías y de no estar cabalgando en la teoría no puede depender, a su vez, de algún sucedáneo seudoteórico. Las formulaciones de las escuelas británicas son regocijantes: expresan un sentimiento de libertad, de haberse sacudido las herrumbrosas cadenas. Pero hemos de tener cuidado para ver si, como en muchas revoluciones, la libertad puede encontrarse meramente en el intervalo en que los viejos dogmas son demolidos, mientras los nuevos dogmas están afianzando su presa en nombre de la libertad. Acaso la falta de los antiguos programas de análisis no sea la de que están cabalgando en la teoría (a menos que este término se refiera al predominio dictatorial de una teoría no atestiguada), sino que su teoría era inadecuada. Y la falla del nuevo programa puede ser que no se aperciba de su teoría subyacente, corriendo así el riesgo de ser acrítico.

Si unimos a esta arrogancia pluralista la apelación básica al lenguaje ordinario, aunque no surja ninguna teoría integrada, me parece que ha de haber un prominente modelo orientador al que se está prestando adhesión. Cuando inquirimos por qué debe uno aceptar las convenciones normales de la usanza ordinaria en lugar de procurar mejorar algunas de ellas —especialmente allí donde los problemas implicados rozan áreas en que ha habido avanves en las ciencias psicológicas y sociales—, tropezamos con lo que parece ser una indebida veneración del lenguaje ordinario. A veces el respeto por el habla común se justifica con el argumento de que está sometida a la severísima prueba del uso constante [29]. El respeto casi se convierte en temor reverencial cuando J. L. Austin dice: «Nuestra provisión común de palabras incorpora todas las distinciones que los hombres han encontrado merecedoras de trazarse, y las conexiones que han hallado dignas de señalarse, en el transcurso de muchas generaciones: éstas suelen ser ciertamente más numerosas, más firmes, puesto que han resistido la larga prueba de la supervivencia de los más aptos, y más sutiles, al menos en todos los asuntos ordinarios y razonablemente prácticos, que

---

[28] URMSON, *op. cit.*, pág. 179.

[29] V. gr., P. F. STRAWSON, en «Construction and Analysis», *op. cit.*, pág. 103.

cualesquiera de las que tú y yo acostumbramos a pensar en nuestros sillones de la siesta: el método alternativo más favorecido» [30]. Austin añade, sin embargo, que atendemos «no meramente a las palabras, sino también a las realidades en que usamos las palabras para hablar acerca de ellas: estamos usando una aguzada apercepción de las palabras para aguzar nuestra percepción de los fenómenos, aunque no como el árbitro definitivo de éstos». Incluso sugiere el nombre de «fenomenología lingüística» para este procedimiento.

Este pasaje de Austin me parece la más palmaria admisión de esta poderosa tendencia analítica, que ha tenido recientemente una amplísima influencia en la teoría ética. Me gustaría llamar la atención sobre tres puntos de dicho párrafo: 1) Aparte del toque evolucionista en la referencia a la supervivencia de los más aptos, recuerda mucho la veneración de Edmund Burke por la tradición, o la de los defensores del derecho común disputando contra los que querían introducir cambios legislativos en gran escala. Hay múltiples cosas en la escuela del lenguaje ordinario —su practicalismo, como veremos, comparando la ética constantemente a la decisión judicial, su pluralismo en la creencia de que no puede haber principios unificadores, etc. [31]— que suenan como si su modelo básico fuese el derecho común según lo concebían sus partidarios ingleses tradicionales. Cada rincón tiene su propio desarrollo lógico, que sólo el experto puede conocer; el cambio no puede forzarse, sino que sobreviene gradualmente, y cualquier intento de que sea de gran magnitud está condenado al fracaso. Y así sucesivamente. 2) El reconocimiento de que tal movimiento es una especie de fenomenología modelada en forma lingüística, me parece básicamente correcto. La conclusión que Austin sugiere —de que por tanto depara una aguzada apercepción y proporciona datos sensibles— apunta a lo que es quizá la mayor contribución de este modo de análisis. Pero la ulterior restricción de que el lenguaje no es el árbitro definitivo de los fenómenos me parece que ha sido olvidada con demasiada frecuencia por los prácticos. Se sigue, asimismo, que las limitaciones que encontraremos más tarde al discutir la descripción fenomenológica [32] se aplican también a los resultados de este método analítico. Los datos que éste suministra son el comienzo de la indagación, no el fin, y sólo sirven de verificación parcial, porque el análisis lingüístico no es la fuente exclusiva de los datos. 3) Las únicas alternativas consideradas son la usanza ordinaria (tradición) y el racionalismo arbitrario (sillón). Los avances de la ciencia sistemática en el estudio del hombre, que no son ni una descripción puramente fenomenológica ni un racionalismo a priori, no son tomados en consideración. Aquí hallamos la mayor debilidad de las escuelas analíticas.

[30] J. L. AUSTIN, «A Plea for Excuses», *Aristotelian Society Proceedings*, 1956-57, pág. 7.
[31] Ver más abajo, págs. 205 y sigs.
[32] Ver más adelante, págs. 233 y sigs.

El impacto de los materiales científicos en la teoría ética es ignorado o mitigado, y no se proporcionan cauces a través de los cuales pueda ser sometido a examen [33].

¿Qué criterios de corrección son invocados en el análisis?

Si, según he insinuado, parece probable que todo programa de método analítico descansa últimamente en alguna noción teórica del hombre y de su mundo, podemos comprender por qué la doctrina de lo que constituye un análisis «correcto» ha sido el talón de Aquiles de cualquier método analítico que se juzgue autónomo. Nos desviaría demasiado del asunto el explorar aquí este problema en detalle comparativo. Lo que tendríamos que mostrar es que los criterios sugeridos en cualquier opinión dada reflejan los propósitos orientadores o metas implícitas y la teoría subyacente implícita.

A mi entender, no hay una propiedad única que haga correcto un análisis. Puesto que la empresa del análisis se estima que coincide con el pensar reflexivo acerca de un material dado, la corrección vendrá determinada por los propósitos que guíen la investigación y el material al que es dirigida. Así, si es un simple análisis descriptivo, los criterios son los de la inducción. Si es un análisis netamente sugestivo a la luz de ciertos propósitos, los criterios son los del éxito en lograr esos propósitos. Un análisis está fácticamente bien fundado si las proposiciones o supuestos fácticos que implica son verdaderos. Es lógico si los elementos en que se resuelve el concepto pueden producir, mediante las reglas establecidas, el concepto cuyo análisis pretendían dar, o si los axiomas ofrecidos para sistematizar un conjunto de proposiciones las producen por derivación lógica [34]. Es un análisis fructífero si promueve las miras de la indagación en términos de los valores tradicionales de la ciencia. Es útil igualmente si procura, de alguna de las mil maneras posibles, el fomento de fines sociales reconocidos, empresas institucionales u otros valores compartidos.

Tal conclusión no significa que el análisis, en cuanto empresa, se confunda con la investigación o con la evaluación pragmática. Significa que no hay ningún material rigurosamente separado como dominio suyo, y que lleva a cabo su labor en cooperación con otros métodos y que debe ser consciente de cuán-

---

[33] Una creciente aceptación de lo inadecuado de apelar al habla común cuando se ha de tomar una decisión seria entre teorías antagónicas de la mente, la personalidad o las perspectivas morales, se encuentra en la reciente obra de Stuart Hampshire, *Thought and Action* (Londres, 1959). Cf. págs. 155-156 y 234.

[34] Aquí, especialmente, es importante advertir que la corrección de un análisis en este sentido lógico no tiene por qué entrañar la incorrección de otro distinto. Ambos pueden realizar la misma tarea de modos diferentes.

do está haciendo supuestos cuya justificación depende de la aplicación de estos otros métodos. El carácter distintivo del análisis no es otro que el del pensar humano, que ciertamente destaca entre los acontecimientos del mundo.

Las faenas analíticas desempeñan así un papel central en el refinamiento y desarrollo de la teoría ética, aun cuando no definan su naturaleza con esplendor único y solitario. La teoría ética ha sufrido con el aislamiento del análisis. Veremos en los dos próximos capítulos que diversos dogmatismos penetraron en ella en nombre de lo que se juzgaba como la última palabra en la lógica y en la teoría del análisis. Hoy día estamos en un período de deshielo. El designio de este análisis del análisis ha sido procurar consolidar la liberación y evitar la congelación de una nueva ortodoxia. Si el análisis es simplemente otro nombre para muchas de las operaciones de la reflexión, entonces, como hemos insinuado, debe realizarse en conexión íntima con otros métodos, y permitir la mayor libertad en la invención de técnicas para tratar los problemas analíticos de la teoría ética.

Los estudios que siguen en esta parte se ocupan de dos muestras de problemas analíticos: el problema de la definición de los términos éticos y la teoría del razonar ético.

Plan definicional en la teoría ética: reconsideración

I

Algunos de los más cruciales debates analíticos sobre la teoría ética durante el pasado medio siglo se han centrado en torno al problema de la definibilidad de los términos éticos. Las respuestas han oscilado desde el rechazo total de la posibilidad de definir los términos éticos básicos hasta la proposición de equivalencias definicionales. Envueltas en estas controversias están las cuestiones capitales de cómo han de verificarse los juicios morales y si son realmente susceptibles de verificación en todo caso. ¿Qué plan es más deseable sobre este asunto de la factibilidad de la definición, en la presente etapa de progreso analítico en la ética?

Hace más de cincuenta años desde que los *Principia Ethica* de G. E. Moore pulsaron la tecla de la indefinibilidad —al menos para cualquier concepto que se tomara como el éticamente básico— y le dieron una forma que había de prevalecer durante décadas. Apenas es menester recordar que decir que una teoría cometía la *falacia naturalista* equivalía a expulsarla del círculo de las que contaban intelectualmente. Friedrich Waismann, en su reciente y magnífico artículo «Como veo yo la filosofía», ha llamado nuestra atención sobre el repentino «tránsito a una *comprensión más profunda,* la cual es algo positivo, no meramente la disipación de la niebla y el desenmascaramiento de problemas espúreos» [1]. La cuestión se plantea de una manera nueva, y su luz penetra en los más recónditos recovecos de la historia filosófica, desaparecen las viejas disputas y todo es claro como el cristal. Así ocurrió con el análisis de Moore. Ahora cabría percibir por qué lo 'bueno' no podía definirse como 'objeto de esfuerzo', o 'lo que yo apruebo como digno de aprobación', o el 'placer', o 'lo que Dios quiere', o 'adonde tiende la historia'. Lo 'bueno' era indefinible. Designaba una simple cualidad que había de aprehenderse directamente. Todo lo que te-

[1] «How I See Philosophy», *Contemporary British Philosophy,* 3.ª serie, ed. H. D. Lewis (Nueva York, 1956), pág. 470.

nías que hacer era imaginar el objeto del que se afirmaba, como si fuera un mundo aparte, mantenerlo a la luz —la luz de tu propia visión— y mirarlo simplemente. El propio juicio al mirarlo era definitivo, porque la propiedad era autoevidente; si otro discrepaba, bien, no podías forzarlo a que lo viera como tú lo veías, pero podías apoyarte en tus pistolas. Otras teorías acerca de lo 'bueno' eran realmente proposiciones para relacionar alguna propiedad natural o metafísica con esta cualidad indefinible; el peso de la prueba recaía sobre ellas, pero la decisión era siempre de uno. (Pues de lo bueno uno sigue siendo el altivo espectador.) De golpe el teórico ético se emancipó del teólogo y del utilitarista, del marxista y del spenceriano, del científico y del bradleiano. Hasta qué punto fue dominante la influencia de Moore puede verse en la manera en que Charles L. Stevenson, en su primer artículo sobre «El significado emotivo de los términos éticos» [2], estableció como un requisito inicial el que la bondad no debe ser verificable únicamente mediante el uso del método científico.

Los argumentos de Moore en favor de su posición no han resultado, en su conjunto, ser fuertes. Se mezclaban demasiados hilos [3]. Su teoría subyacente de la definición —que definir es separar en partes, y por tanto los simples últimos no pueden ser definidos— se ajustaba solamente a un tipo de definición, al que Richard Robinson, en su larga lista de tipos en su libro *Definición,* denomina «definición analítica». Moore no hizo nada por mostrar que este tipo era aquí el apropiado o relevante. A lo sumo, se opuso al tipo sinónimo argumentando que si identificamos 'bueno' con 'agradable', nuestra definición se reduce a una tautología, «lo agradable es agradable». Añadía la exigencia lógica de que, puesto que '*X* es bueno' y '*X* no es bueno' son contradictorios, ningún análisis de 'bueno' debe eliminar la incompatibilidad entre los análisis resultantes. Esto desecha las interpretaciones excesivamente simplificadas —'bueno' no puede interpretarse como la aprobación de alguien, ya que '*A* aprueba *X*' y '*B* no aprueba *X*' son completamente compatibles—, pero no descarta tipos naturalistas complejos, tales como lo que un hombre sentiría bajo condiciones ideales especificadas o lo que cualquier hombre desearía para sí en condiciones especificadas (sin dar por admitido lo que se discute), ni tipos teológicos, ni tan siquiera teorías histórico-evolutivas o utilitaristas.

La comparación de Moore de la simplicidad de lo bueno con la simplicidad

---

[2] «The Emotive Meaning of Ethical Terms», *Mind,* XLVI (1937), 14-31, reimpreso en *Readings in Ethical Theory,* ed. Sellars and Hospers (Nueva York, 1952).

[3] Aquí sólo se da un breve resumen de sus argumentos y de su desenlace. Una estimación más sistemática, expuesta en el contexto de un análisis de la teoría ética de Moore, se encuentra en mi «The Logical Structure of G. E. Moore's Ethical Theory». Ver especialmente las págs. 151-156 del ensayo.

cualitativa de lo amarillo, su especial intuicionismo metodológico, y su noción de lo bueno como una cualidad no natural, constituían un conglomerado de argumentaciones mixtas metafísico-epistemológicas en favor de la indefinibilidad de lo 'bueno'. Retrospectivamente, toda esta fase de su pensamiento se destaca como una rama británica del movimiento fenomenológico continental, encauzado a través de la sensibilidad lingüística. En rigor, la brecha general entre un intuicionismo del tipo de Moore en este área y un naturalismo ético queda considerablemente disminuida mediante las concepciones contemporáneas del campo fenomenológico, tal como son estudiadas en la Gestalt y en los enfoques fenomenológicos descriptivos [4]. Estos distinguen cuidadosamente la exposición de las propiedades dentro del campo fenoménico, como una variable descriptiva independiente, de la correlación de estas propiedades con las propiedades fisiológicas, psicológicas y del comportamiento. Así, los elementos presentacionales en el intuicionismo ético han quedado separados de las pretensiones de autoevidencia o de certificación inmediata. Y las tesis naturalistas pueden traducirse en hipótesis acerca del carácter dependiente y representativo de lo fenoménico en relación con los procesos de organismo-medio circundante.

Sin duda, el argumento más conocido de Moore es el que ha llegado a llamarse argumento de la *cuestión pendiente,* «que, cualquiera que sea la definición ofrecida, siempre puede preguntarse, con significación, del complejo así definido, si él mismo es a su vez bueno» [5]. Pero el autor no explica lo que aquí entiende por 'significación' ni cómo ha de comprobarse ésta. Realmente, el argumento de la regresión tenía desde el comienzo más el carácter de «¡seguramente no es esto lo que queremos decir!», que el de que la regresión es imposible. Si usamos en todo momento el mismo sentido de 'bueno' —digamos aprobación, en gracia de la simplicidad—, entonces no hay ninguna objeción teórica a preguntar si uno aprueba su aprobación de su aprobación. (Y las respuestas podrían alternarse en un caso particular.) Si se cambia el sentido, entonces es obvio que todo lo que el argumento ha mostrado es que hay definiciones cambiantes de los términos éticos, no que éstos sean indefinibles. O, también, si, en definitiva, se insiste en que cualquier análisis naturalista, en la acepción de Moore, no es un análisis de 'bueno', sino del fenómeno psicológico de *juzgar-bueno,* entonces se zanja este debate reconociendo que semejante argumento equivale a una estipulación en virtud de la cual el término ético ha de usarse solamente de alguna cualidad o complejo dentro del campo fenoménico, y no para cualquier correlación entre campo-propiedad y propiedad psicológica. La cuestión del mérito de tal estipulación es una cosa muy distinta.

---

[4] Ver más abajo, págs. 233 y sigs.
[5] *Principia Ethica* (Cambridge, Inglaterra, 1903), pág. 15.

A decir verdad, Moore no lleva muy lejos el experimento de la regresión. En lugar de ello, pide al lector que mire en su propia mente y confiese que él consideraba lo 'bueno' como algo simple y diferente cuando se embarcó en el experimento. Pero si algún hedonista convencido le hubiera dicho que él no encontraba ninguna diferencia entre 'bueno' y 'agradable', habría recibido una brusca repulsa de Moore, por muy correctamente que hubiese descrito su propio estado de ánimo.

El punto más sólido en el argumento de la cuestión pendiente es la insistencia en que cualquier *ecuación* del término ético con cualquier descripción fáctica pasa por alto enunciados significativos en que el término puede usarse, los cuales, sin embargo, no son simplemente redundantes [6]. Esto puede concederse como una precaución necesaria. Porque sirve para mantener abiertos los conceptos éticos contra la identificación con lo que acaso resulte ser un asunto limitado. Pero este reconocimiento de que una interpretación naturalista depara una definición parcial no implica que quede algo de género diferente a lo que deba dársele una fuerza no naturalista. Los conceptos éticos pueden ser conceptos abiertos, en el mismo sentido precisamente en que lo son muchos conceptos científicos [7]. Así, la relación de la 'obligación' con cualquier interpretación naturalista en términos de un tipo específico de sentimiento puede ser semejante a la de la 'inteligencia' con un conjunto de *tests*. La definición «última» de 'inteligencia' no es todavía asequible, no porque sea ésta intrínsecamente indefinible o porque sea también un término honorífico, sino porque aún no conocemos los términos que entrarán en una teoría de la naturaleza de la inteligencia que sea adecuada a los fenómenos y ni siquiera sabemos si estamos tratando con una familia de fenómenos en lugar de con un solo grupo. Cuando tenemos un término en un campo, con cierto número de teorías corrientes, tales como 'estado' o 'economía capitalista', entonces las definiciones principales reflejan las teorías antagónicas. Y así, en el análisis de 'bueno' no es sorprendente que las definiciones históricamente propuestas reflejen las concepciones subyacentes del hombre y de su naturaleza, de la sociedad y de su naturaleza. Una definición adecuada de 'bueno' requerirá una teoría adecuada en las ciencias humanas. Entretanto, 'felicidad', 'objeto de deseo', 'objeto de aprobación reflexiva', etc., siguen siendo otros tantos índices operativos propuestos, que han de comprobarse no mediante una correlación con algún sentido indefinible de 'bueno', sino como cualesquiera operaciones o ensayos son

---

[6] El propio Moore cae en el argumento pragmático de que si partimos sin una definición tendremos una mente más despejada. (*Ibíd.*, pág. 20.)

[7] Cf. CARL G. HEMPEL, *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, «International Encyclopedia of Unified Science», vol. II, núm. 7 (Chicago, 1952), 28-29.

refinados y alterados en la investigación científica. Y el caso del 'deber' es exactamente similar.

El tiempo y el análisis han desenredado los hilos del argumento de Moore. Pero lo que es más sorprendente es lo resistente que ha resultado ser el concepto de falacia naturalista, incluso cuando sus cimientos estaban desmoronándose. Es un problema de la historia intelectual que merece examinarse, porque pueden contener provechosas lecciones para una reconsideración del plan definicional en la ética. ¿Por qué, entonces, la conclusión de Moore continuó siendo tan ampliamente aceptada, aunque sus argumentos resultaron ser poco claros, o estar fuera de lugar, o ser simplemente aserciones dogmáticas? En primer lugar, hubo una inusitada tardanza en llegar a captarla bien. Cuando Frankena publicó su conocido artículo «La falacia naturalista» en 1939 pudo decir todavía que, «a pesar de su aceptación, la falacia naturalista nunca ha sido discutida extensamente» [8]. Los naturalistas, los idealistas y los demás proseguían su labor, pero eran reputados como antiguallas y se hallaban bajo la permanente acusación de falta de sofisticación. Alguna voz ocasional se había quejado, como hizo G. C. Field en 1932, del argumento de la cuestión pendiente: «Yo jamás he sido capaz de encontrar ninguna plausibilidad en este argumento» [9], pero sus palabras no fueron atendidas. Lo mismo ocurrió, a lo que se me alcanza, con el enigma de Frankena [10] o con otras obras, tales como el libro de John R. Reid, *A Theory of Value* (1938). Quizá era porque la teoría emotivista que estaba surgiendo necesitaba el aislamiento protector de la liberación de los métodos naturalistas efectuada por Moore; éste había emprendido una nueva e interesante dirección, y era demasiado pronto para detenerlo. O tal vez fue simplemente que las teorías antinaturalistas vacilaban en renunciar a un establecimiento teórico tan bien capitalizado y floreciente. Era mucho más fácil variar los argumentos y conservar el arma. Siempre cabía invocar las frases corrientes: «No se puede derivar el 'debe' del 'es'», o «Lo *prescriptivo* es una cosa, lo *descriptivo* otra», o «¿Cómo puede un *hecho* implicar un *valor?*», y decir que era esto lo que Moore había querido señalar realmente.

Cuando la literatura sobre el tema empezó a aumentar a partir de los años

---

[8] W. K. FRANKENA, «The Naturalist Fallacy», *Mind,* XLVIII (1939), reimpreso en Sellars y Hospers, *op. cit.*

[9] «The Place of Definition in Ethics», *Aristotelian Society Proceedings,* N. S., XXXII (1931-32), 92.

[10] Frankena deja perfectamente claro que el hecho de que la falacia naturalista sea una falacia es precisamente lo que está en debate entre los intuicionistas y los no intuicionistas, y, por tanto, no puede ser invocada para zanjar la disputa; asimismo declara que si ella descarta la definición de 'bueno', descarta igualmente todas las definiciones de un término cualquiera. Y todo esto aparte de cualquier carencia de precisión en el concepto de la falacia misma.

treinta, se tendió a examinarlo de nuevo en un terreno más vasto de este tipo. Un buen ejemplo es *La lógica y la base de la ética* (1949), de Arthur N. Prior, que está casi enteramente dedicada a este tema. El autor muestra que un naturalista que sea lo bastante audaz y lo bastante flexible puede desembarazarse de la trampa de Moore, pero detrás de ella hay otra falacia más básica. Porque la esencia de la falacia naturalista, dice Prior, es la pretensión de deducir proposiciones éticas de otras no éticas [11]. Muestra que ha habido una continua batalla sobre este asunto de la autonomía de la ética, en la teoría ética británica a lo largo de los siglos, de suerte que Moore no era tan original, pero estaba librando el combate del lado bueno.

La teoría emotiva suponía simplemente que Moore había visto correctamente la imposibilidad de una definición puramente cognitivista de los términos éticos, pero no se había percatado de que la fuerza de los términos éticos procedía de su función emotiva [12]. Los prescriptivistas o los practicalistas más liberales llevaron este modo de análisis más lejos. Por ejemplo, Hare dice: «Moore pensaba que podía probar que no existían para la palabra 'bueno' las características definientes usadas en la moral. Su argumento ha sido atacado desde que él lo presentó, y es ciertamente verdad que su formulación era defectuosa. Pero me parece que el argumento de Moore no era meramente plausible; descansa, aunque inseguramente, sobre un fundamento seguro; hay efectivamente algo en el modo y en los propósitos con que usamos la palabra 'bueno' que hace imposible sostener el género de posición que Moore impugnaba, aun cuando Moore no vio claramente lo que era este algo» [13]. Nowell-Smith, en un sentido similar, considera inclusive que la explotación intuicionista del argumento de la falacia naturalista encarna una firme insistencia en la autonomía de la moral, pero interpreta esta autonomía en términos de la función distintiva del lenguaje moral, «que expresa aprobación, alabanza, consejo, exhortación, mandato o apreciación» [14].

Nótese que, contrariamente a algunas interpretaciones corrientes, yo no estimo que el método de abordar los problemas éticos desde el punto de vista del lenguaje ordinario constituya una tajante ruptura con la teoría emotiva. Los informalistas (por usar el apropiado término de Philip Blair Rice) tomaron simplemente en serio la opinión de que el significado de los términos éticos había de encontrarse en el modo como eran usados —esto se correspondía con su

[11] *Logic and the Basis of Ethics* (Oxford, 1949), pág. 95.

[12] Cf. J. N. FINDLAY, «Morality by Convention», *Mind,* N. S. LIII (1944), 145: «Que los juicios morales son emocionales es la verdad que realmente subyace bajo la conocida doctrina de Moore de la 'falacia naturalista'».

[13] R. M. HARE, *The Language of Morals* (Oxford, 1952), págs. 83-84.

[14] P. H. NOWELL-SMITH, *Ethics* (Baltimore, 1954), pág. 181. Ver también su análisis de la falacia naturalista, págs. 32-34, y el tratamiento del intuicionismo, págs. 36 y sigs.

cambio de preguntar por el uso en lugar de preguntar por el significado—, y se pusieron a reunir los especímenes. Los resultados que tan pacientemente acumularon con el celo del empirismo lingüístico los alejó cada vez más de la teoría emotiva y de su base mooreana. Alcanzaron un punto que es un correlato filosófico del proceso de pasar a una visión más profunda, que más arriba cité de Waismann: es lo que sucede cuando lo que había parecido tan claro como el cristal se torna de repente tan terriblemente complejo. Es éste, asimismo, un proceso saludable, según podemos percibir por sus resultados.

Ahora bien, ¿qué hicieron los teóricos éticos de mentalidad naturalista? ¿Cómo han reaccionado a la acusación de cometer la falacia naturalista? De hecho, se encuentra una gran variedad de actitudes. En un extremo está el sentimiento de que se está alborotando mucho innecesariamente, y de que hubiera sido mejor gastar esa energía en la labor real de llegar a conocer algo acerca del hombre y de sus valores y de los modos complejos en que se configuran éstos en diferentes patrones, y de cómo hallan expresión en la acción o en la forma lingüística. «De paso —dice Stephen Pepper en su reciente estudio naturalista del valor— puede observarse que un empirista ordinario no consideraría de ninguna manera la 'falacia naturalista' de Moore como una falacia, sino como un epíteto que da por supuesto el punto en discusión, enarbolado ilícitamente por Moore contra los críticos a los que no impresionan sus habilidades lingüísticas» [15]. En la zona central, entre los naturalistas, hay muchos que perciben que la acusación de falacia naturalista contiene serias advertencias contra una estrecha interpretación de los términos éticos, pero con un mayor cuidado

---

[15] *The Sources of Value* (Berkeley, 1958), pág. 20. Nótese, sin embargo, que Pepper cree que Moore estimuló un mayor rigor analítico, aunque lamenta que no fuese derechamente en la dirección de «aceptar lo 'bueno' como efectivamente ambiguo, como un término referido a una colección de entidades naturales más o menos íntimamente conectadas, y que sólo requiere el tener discriminadas y descritas sus conexiones» (pág. 30). Hay que señalar también que Pepper no hizo tales críticas sin haber prestado primeramente atención a la teoría de la definición e intentado elaborar la teoría de lo que él llamaba la definición descriptiva. (Cf. «The Descriptive Definition», *The Journal of Philosophy,* XLIII [1946], 29-36.)

Es interesante observar, asimismo, cuán perentoriamente se desembaraza Ralph Barton Perry de la tesis intuicionista de la indefinibilidad, en su última obra importante sobre el valor: «Si el valor inanalizable está *ahí,* dentro del alcance de la visión intelectual, ha de ser posible, tras de una razonable cantidad de esfuerzo, ponerlo en foco. El que no logre encontrarlo no puede concluir, sin embargo, que no existe semejante cosa; especialmente cuando los autores de la doctrina no están de acuerdo entre sí sobre lo que encuentran» *(Realms of Value* [Cambridge, Massachusetts, 1954], pág. 9).

Como una muestra más, tomemos la opinión de Dewitt H. Parker, de que la teoría de Moore «ha constituido, a mi entender, como una pesadilla para la discusión ética durante el pasado medio siglo. De hecho, cabría decir de él lo que James decía de Bradley, que 'había embarullado la filosofía hasta tal punto que haría falta una generación para enderezarla de nuevo'» *(The Philosophy of Value* [Ann Arbor, 1957], pág. 40).

analítico pueden evitarse sus implicaciones sin renunciar a la definibilidad; así, por ejemplo, Hourani arguye que si los términos éticos son complejos, sus partes en el análisis pueden ser no éticas y seguir conservando el todo un carácter distintivamente ético [16]. En el otro extremo están los que creen que el armazón conceptual de una ética naturalista tiene que remoldearse de tal manera que dé una mayor preeminencia a las funciones no cognitivas del juicio ético, reveladas en el desarrollo prescriptivo del análisis de Moore. Así, Rice elaboró una serie equilibrada de conceptos éticos, que subraya debidamente cada aspecto por turno [17]. Pero otros se inclinan hacia la opinión de que, aun cuando el armazón de una ética naturalista no tiene por qué desarrollarse a la luz del progreso del conocimiento, el lado prescriptivo pertenece más bien a la teoría de la aplicación.

Hay muchos argumentos parciales sobre la falacia naturalista que surgen de la controversia entre los que confían en el argumento para salvaguardar su propia posición y los que la atacan o critican sus tesis componentes. No puedo resistirme a indicar un tipo, que yo clasificaría informalmente como el argumento de dos-pueden-jugar-a-ese-juego. He aquí la manera como se configura. Los intuicionistas se desembarazan de los naturalistas mediante una acusación de falacia naturalista. Apenas se sienten seguros de su poder teórico cuando ellos mismos son demandados por los prescriptivistas y con la misma acusación. Por ejemplo, Nowell-Smith apunta que la teoría intuicionista entraña una especial emoción moral de la obligación en la intuición del carácter obligatorio de una acción, y pregunta: «¿Se sigue de aquí que yo debo ejecutar la acción hacia la cual siento la emoción?» [18]. Pero ni siquiera los prescriptivistas están a salvo. Porque ellos se fían predominantemente del análisis de la usanza común. Y como señala Paul Kurtz en un artículo iluminador sobre «La ética naturalista y la cuestión pendiente», ellos mismos pasan de lo que *es* el uso lingüístico a cómo *han de ser* entendidos los términos éticos [19]. Uno no puede por menos de pensar que hay algo injusto en una acusación que puede ir tan fácilmente en todas las direcciones. Una conclusión adecuada a este círculo se halla en el reciente ar-

---

[16] GEORGE F. HOURANI, *Ethical Value* (Ann Arbor, 1956), págs. 38-39.

[17] Primeramente esbozada en el ensayo de PHILIP BLAIR RICE, «Ethical Empiricism and its Critics», *The Philosophical Review,* LXII (1953), 355-373. Fue desarrollada en su libro *On the Knowledge of Good and Evil* (Nueva York, 1955), que es, en efecto, un estudio sobre las consecuencias del análisis de la falacia naturalista. Para un resumen de su solución y la insinuación de una crítica de ella ver más arriba, págs. 92 y 104.

[18] *Op. cit.,* págs. 40 y sig. En resumen, todo lo que uno tiene que hacer es encontrar una brecha, y la acusación se hace posible. Lo malo es que, una vez que se empieza a buscar brechas, es posible encontrar más de las que se esperan.

[19] «Naturalistics Ethics and the Open Question», *The Journal of Philosophy,* LII (1955), 124-125.

tículo de Peter Glassen, «La cognitividad de los juicios morales» [20], en el que reúne toda clase de usos ordinarios de los términos morales destinados a hacer aserciones. («*El discurso moral,* por decirlo así, *rezuma cognitividad.*») En consecuencia, concluye el autor, poniendo estas palabras en boca de los que están empeñados en la discusión moral: «Es ciertamente verdad que no podemos deciros con otras palabras lo que intentamos afirmar con nuestros juicios morales, pero para eso es para lo que estáis aquí vosotros los filósofos, para averiguarlo». Aristófanes podía haber hecho muchos chistes con esta noción del Demos como legislador lingüístico y con los apuros del analista lingüístico cogido en su propia reverencia por el lenguaje ordinario. Pero la cuestión presenta un aspecto más serio. Quizá la única salida sea la de proseguir adelante, más allá de lo que la gente dice y más allá de las limitadas suposiciones contextuales que hace, hasta un estudio más plenario de sus necesidades, aspiraciones y creencias y de sus relaciones mutuas. Pero ésta es otra historia.

Tal vez he ilustrado con mayor extensión de la que era menester las diferentes líneas de argumentación sobre la falacia naturalista, y paso ahora a la respuesta que yo quiero sugerir a la pregunta de por qué la acusación de falacia naturalista permaneció tan fuerte e impenetrable a la crítica. Si fuese simplemente una cuestión intelectual de una posición que se apoya en sus méritos lógicos, no creo que hubiera podido resistir las líneas de crítica que hemos anotado. Siempre estuvo transformándose en algo distinto —ya fuese el estudio cualitativo del campo fenomenológico, o el énfasis prescriptivo de los emotivistas y los analistas, o los problemas lógicos de deducir un imperativo de un indicativo—, y aunque estas cuestiones podían muy bien haber sido exploradas en sí mismas y así lo fueron, no obstante, la frecuencia con que estuvieron ligadas a la base mooreana parece haber sido más que accidente o piedad. La clave de nuestro problema estriba, a mi entender, en la prominencia del argumento de la cuestión pendiente dentro del complejo de la falacia naturalista. Lo que es común a las proteicas formas que adoptó el argumento es la garantía de una especie de *efecto de autonomía* para la ética. Yo no pienso que sea muy provechoso enunciar esto como una doctrina o tesis [21], en términos de una o dos aserciones. Si ha de someterse a un análisis lógico, ello nos llevaría más bien a la teoría entera de la reducción en la lógica de las ciencias, y a las varias maneras como los términos y las leyes en los diversos campos pueden estar relacionados. Tampoco encarna meramente una lección metodológica, que conserve un concepto abierto de tal suerte que no deba equipararse torpemente con una serie restringida de entidades observables, porque esta lección permite

[20] «The Cognitivity of Moral Judgments», *Mind,* LXVIII (1959), 57-72.

[21] Cf. DAVID RYNIN, «The Autonomy of Morals», *Mind,* LXVI (1957), 308-317. Ver también la crítica de este artículo por Peter Remnant, *Mind,* LXVIII (1959), 252-255.

la posibilidad de un eventual aunque improbable acabamiento. Lo que aquí tenemos es, por el contrario, un elemento valorativo, un efecto que ha de lograrse y mantenerse a toda costa, algo a lo que no se renunciará por muy fuerte que pueda parecer el argumento que se le enfrente. Pero sería demasiado fácil denominarlo dogmatismo o desecharlo como una irracionalidad. Estoy tratando ahora con una moda sumamente extendida, no con los factores especiales de individuos o grupos dados en diversas situaciones locales en el pasado medio siglo. Semejante persistencia debe tener algún fundamento al que esté adherida.

Ahora bien, si el núcleo del argumento de la falacia naturalista es una actitud valorativa, ¿cuál puede ser ésta? A comienzos de siglo un reaccionario de estilo personal como T. E. Hulme acogió favorablemente la escuela de Moore y Husserl por su ruptura con el subjetivismo y el relativismo de la ética humanista: «En la medida, pues, en que ellos liberan los valores éticos del antropomorfismo implicado en su dependencia de los deseos y sentimientos humanos, han creado la maquinaria de una reacción antihumanista, que avanzará mucho más allá de lo que jamás pretendieron» [22]. Y sin duda la invención de una ideología anticientífica en nuestro siglo ha usado muchos y variados hilos, a veces acaso contra su voluntad. Pero los *Principia Ethica* parecen apuntar en otra dirección. Aquí Moore parece haber concebido la situación del juicio ético de tal manera que se diera una posición central, de la que no pudieran ser desalojados, a los *esfuerzos libertarios individuales.* Creo que yo estaba en el camino correcto hace unos quince años cuando, tras de un intento de formalizar la estructura de la teoría ética de Moore [23], sugerí que su noción de la indefinibilidad de lo 'bueno' y lo que yo llamé la «prueba del aislamiento», en virtud de la cual el individuo se determinaba por sí mismo después de aislar el objeto que estaba inspeccionando como un mundo en sí, estaban proyectadas como un ejercicio de juicio individual, que no había de limitarse a ninguna cualidad definida de existencia. En aquel tiempo, lo que más me sorprendió fue el modo en que Moore utilizaba este armazón potencialmente crítico y liberador para enunciar una conformidad práctica. Yo busqué los elementos que producían este efecto. Pero creo que fue el espíritu liberador lo que influyó en la primitiva actitud mooreana de Russell respecto a la ética, y lo que resalta en los recuerdos autobiográficos de Keynes. Y aunque a veces ha sido un individualismo arbitrario e incluso ha tenido una condición petulante, sin embargo yo quisiera sugerir que el individualismo crítico en el juicio ha correspondido a una necesidad social e individual básica de nuestro siglo, y ésta es la fuente real de la que ha derivado su preponderancia la acusación de falacia naturalista.

---

[22] T. E. HULME, *Speculations,* ed. Herbert Read (Nueva York, 1924), pág. 63.

[23] «The Logical Structure of G. E. Moore's Ethical Theory», esp. págs. 170 y sigs.

Si hubiera tiempo vagaría entre los filósofos de nuestra centuria y procuraría señalar cómo este esfuerzo libertario entró en muy diversas formas en las discusiones éticas y hasta en las epistemológicas y metafísicas. Tal cual están las cosas, sólo puedo indicar el constante hincapié sobre lo cambiante, lo nuevo, lo emergente, sobre la posibilidad de ir más allá de cualquier forma existente, la exigencia de no encerrarnos enteramente en lo que es. Este énfasis atraviesa líneas filosóficas así como también líneas políticas. No entraré en un análisis sociológico de este libertarismo ni inquiriré dónde refleja una reacción a las presiones sociales de la organización en gran escala en el orbe moderno, dónde una reacción oscurantista a los avances de la ciencia, dónde una comprensión genuina de los seres humanos respecto a las posibilidades de un papel creador sobre la faz del globo [24]. Mi problema es ahora el plan definicional. Concluyo, por tanto, la parte puramente histórica de mis reflexiones aventurando la tesis de que nunca conjuraremos el espectro de la acusación de falacia naturalista hasta que reconozcamos que tiene este elemento de valor, que ésta ha sido la fuente de su atracción, y que toda la confusión que ha acarreado sólo puede evitarse separando este elemento y admitiendo su mérito, aceptándolo como un propósito común y ensamblándolo en definiciones de términos éticos o en sistemas de términos éticos en el lugar apropiado. En resumen, en vez de dejar que este propósito opere subrepticiamente como un obstáculo para la definición, cabe concederle un puesto como uno de los elementos integrantes. Tal propuesta no debe sorprendernos. Hay propósitos constitutivos en la labor científica —las llamadas «razones pragmáticas»— que justifican nuestra elección en términos de fecundidad, potencia sistemática, simplicidad, posibilidades experimentales, posibilidades de control, etc., a los cuales apelamos al preferir una a otra de las definiciones ofrecidas. No hay ningún motivo para que lo mismo no sea válido respecto a las definiciones éticas, salvo la mayor complejidad que surge del hecho de que la ética intenta evaluar los propósitos como parte de su tarea. Esto aumenta las dificultades, implicando como implica la posibilidad de un círculo (no vicioso), pero no es menester cambiar el plan definicional. David Rynin insinuó una vez [25] que en la ética podríamos usar como criterio de aceptabilidad el grado en que nuestras formulaciones hacen más interpersonalmente comunicables y socialmente verificables los juicios morales. Este es un franco propósito, que tiene una alternativa concebible: hacer más misteriosa e incomunicable la ética. Yo no veo aquí ninguna salida teórica: un hombre puede decir: «¡Abajo la ciencia!», cuando la verdad le perjudica o

---

[24] En otro contexto —ver *Anthropology and Ethics,* págs. 164-167 y 237-239— hay algunas consideraciones sobre esta *inquietud* inherente a la teoría ética actual.

[25] «Definitions of 'Value' and the Logic of Value Judgments», *The Journal of Philosophy,* XLV (1948), 281-292.

cuando se asusta de sus consecuencias prácticas. Esto no vuelve inestables las definiciones de la ciencia, porque éstas han sido aparejadas para revelar más que para oscurecer. La ética también debe tornarse menos temerosa ante la mera posibilidad de que alguien discrepe. Dejémosle que siga su propio camino y que elabore su propio armazón, si puede.

¿Cómo, pues, satisfaremos esta exigencia libertaria en el análisis de los términos éticos? Puede atenderse a ella en una docena de modos diferentes, y no ha de cargarse contra la indefinibilidad solamente [26]. Sería posible un acuerdo sobre el hecho de que la definición, aunque aceptada, pudiera ser revisada siempre que hubiera un cambio importante en el cuerpo de conocimientos (como sucede en los conceptos científicos) o en los propósitos básicos compartidos por los hombres. El elemento libertario podría centrarse en la forma de verificación de los enunciados de valor y no en las definiciones fundamentales, dando un puesto prominente a la verificación por el individuo. O el principio de que cada hombre decide últimamente por sí mismo podría tener un lugar importante en el contenido de valor. Incluso una indeterminación fáctica podría obtener un resultado libertario: por ejemplo, Bentham, aun cuando define el 'bien' en términos de placer, es reacio a generalizar demasiado sobre lo que proporcionaría placer a los individuos, porque supone una variedad casi indefinida en la sensibilidad de los hombres. Y, desde luego, como último recurso, cabría incluir dentro de la teoría ética un derecho de rebelión ética, al igual que Jefferson incluyó el derecho a la revolución en la teoría política.

Un impugnador podría argüir muy bien en esta coyuntura que, aun zafándose de la falacia naturalista y quedando desarmada la frase del «es-debe», sigue en pie la objeción prescriptivista contra la definibilidad de los términos éticos: su fuerza es práctica o prescriptiva, y esto no ha de expresarse en forma definicional, sino únicamente viendo sus múltiples modos en acción. No puedo dedicarme a hacer frente aquí a esta tesis en toda su extensión. Su intransigencia sobre el tema de la definición estriba en parte en una estrecha noción de la definición, que a mi entender se pasa rápidamente por alto. En parte descansa en el supuesto dogmático de que el elemento prescriptivo *es* el «significado» primario de los términos éticos, en vez de un concomitante o un problema de aplicación; yo mantendría, por el contrario, que el elemento prescriptivo puede entrar de distintas maneras y que es una cuestión de decisión la interpretación que ha de darse a los términos éticos [27]. La objeción prescriptivista a semejante tratamiento se basa en la opinión de que el carácter de los términos éticos ha de determinarse mediante el análisis del lenguaje ordinario y de sus usos; al-

[26] Para alguna discusión sobre la manera en que los valores pueden ser portados por diferentes partes de la estructura formal de una ética ver más arriba, págs. 54 y sigs.

[27] Para un completo tratamiento de este problema ver más arriba, cap. III.

gunas de las dificultades que esto ocasionaría ya las hemos señalado [28]. Es asimismo posible que el contraste entre lo prescriptivo y lo descriptivo haya sido excesivamente acentuado; en parte, esto ha comportado un sentido extremadamente restringido de la 'descripción' [29]. Y finalmente existe el interrogante perenne de hasta dónde pueden volverse «científicos» los juicios éticos. Mas como éste es un punto capital a dilucidar, no cabe prejuzgarlo desechando ciertas formas de definición, en razón de que podrían hacer más científica la ética. Aunque ésta es una nuda indicación de las salidas de un vasto problema, supongamos que las objeciones a la posibilidad de la definición han sido descartadas, al menos temporalmente.

II

Si la sentencia de la indefinibilidad ha sido, pues, revocada, la teoría ética se enfrenta con la tarea de definir sus términos fundamentales en un momento extraordinariamente propicio, porque está habiendo cambios en la propia teoría de la definición. La teoría de la definición está ampliamente abierta hoy día, y sería necio convertir una explicación específica de la naturaleza de la definición en la base para un tratamiento limitado de los términos éticos, como por ejemplo hizo Moore al concentrarse sobre la definición analítica en sus partes últimas y despreciar la definición sinónima. No es preciso que vaya demasiado lejos en la historia de la teoría definicional. Permítaseme recordar simplemente que cuando la noción clásica de la definición como proporcionando la esencia perdió terreno en cuanto metafísica, dio paso a lo que durante largo tiempo pareció ser una distinción perfectamente clara entre las definiciones estipulativas y los tipos ostensivo o extensional, con la inclusión en gran medida de las definiciones «reales», «estructurales» o «teóricas», ya fuese para apaciguar el afán por las esencias o para reconocer que, como cuestión de hecho, la gente buscaba a menudo definiciones que debían certificar que encarnaban los resultados de las ciencias establecidas. En las controversias corrientes acerca de la analiticidad, incluso a la aparentemente simple definición sinónima se le pide que presente sus credenciales y muestre cómo ha de determinarse la sinonimia, con la implicación de que se le está asignando un trabajo de Hércules. Es un lugar común en la actualidad el que la definición en la que el segundo miembro proporciona las condiciones necesarias y suficientes para el uso del término ha de reconocerse como un ideal raramente factible en la ciencia empírica —y no como una esperanza de los matemáticos— y en modo alguno característico de

---

[28] Ver más arriba, cap. IV.
[29] Ver más adelante, págs. 223 y sigs.

los procesos de aclaración conceptual, ya sea en la conversación ordinaria o en el laborioso curso de la indagación empírica. Se han hecho nuevos intentos de elaborar procedimientos de aclaración o especificación del significado, de los cuales la forma definicional tradicional sería solamente un caso límite. Lo que es característico de estos intentos es la fusión controlada de múltiples elementos: un esfuerzo por ver cómo los aspectos estipulativo, empírico y propositivo, e incluso la referencia a los presupuestos y las condiciones contextuales, están funcionalmente entretejidos en las operaciones efectivas de la aclaración de los términos [30]. Y, desde luego, la tendencia británica corriente, que es tan influyente en estos problemas así como en los debates éticos, está contribuyendo a demoler la simple creencia en las definiciones y a sustituirlas por la exploración del uso y por el contextualismo fragmentario, que incluso abandona la esperanza de una respuesta definitiva a la pregunta «¿Qué es tal y cuál?». Adaptando el empleo de Ryle de la frase 'lógicas no programadas' a nuestro problema presente, cabe hablar de 'modos de definir no programados'. En una época en que se proponen tipos de definición en los cuales lo máximo que se exige es la identidad extensional, y esto ni siquiera siempre [31], el término mismo de 'definición' ha llegado a significar, en muchos textos lógicos, poco más que una serie de formas y técnicas mediante las que es posible intentar aclarar los términos en el discurso o en varios campos de la investigación.

No todas las tendencias de la teoría definicional contemporánea son, sin embargo, tan dispersivas. Hay un procedimiento de tremenda importancia que ha sido explorado en relación con los términos teóricos de las ciencias. La reacción contemporánea contra un estrecho empirismo o un estrecho operacionalismo, que identificaban el concepto con un conjunto de términos de observación o de operaciones, ha traído una renovada apreciación del papel de las cons-

---

[30] Para un examen de los tipos definicionales y del problema de la formación de conceptos ver RICHARD ROBINSON, *Definition* (Oxford, 1954), y C. G. HEMPEL, *Fundamentals of Concept-Formation in Empirical Science* (Chicago, 1952). El ensayo de ABRAHAM KAPLAN, «Definition and Specification of Meaning», *The Journal of Philosophy,* XLIII (1946), 281-288, es un buen ejemplo del intento de proyectar un modo de aclaración que sea «procesivo» en lugar de estar orientado al resultado de la investigación. El artículo de MAX BLACK, «Definition, Presupposition, and Assertion» (en su obra *Problems of Analysis [Ithaca,* 1954]), formula lo que él denomina «definición graduada», que comienza con los casos típicos o «claros» y delimita las variaciones de los factores constitutivos; es un interesante ejemplo de una audaz tentativa de abrirse camino forjando nuevos instrumentos en lugar de ser simples críticos de los antiguos. En la corriente principal de las formulaciones lógicas el ensayo de CARNAP, «Testability and Meaning», *Philosophy of Science,* III (1936), 419-471, y IV (1937), 1-40, constituyó el punto de partida reconocido. En tales movimientos hacia adelante es a menudo más importante que se suscite la controversia y se intente algo que el éxito que pueda tener una propuesta específica.

[31] V. gr., NELSON GOODMAN, *The Structure of Appearance* (Cambridge, Massachusetts, 1951), págs. 4-5; cf. su artículo «On Likeness of Meaning», *Analysis,* X (1949), 1-7.

trucciones teóricas. Se ha fijado la atención en el carácter unificador de éstas, en el hecho de que han de ser entendidas en términos de la teoría entera de la cual forman parte y de que no pueden ser eliminadas como equivalentes a algún conjunto de términos de observación, en el problema de si tiene que dárseles una interpretación realista o instrumentalista, en cómo conservan un carácter «abierto», en la manera en que a las deducciones de la teoría en que aparecen se les asignan métodos coordinativos o aplicatorios, y así sucesivamente [32]. Ahora bien, aunque las mejores ilustraciones de semejantes construcciones proceden de las partes más sistematizadas de la teoría física, las discusiones sobre su papel también han sido frecuentes en la psicología. Cualquiera que sea el desenlace de las tentativas contemporáneas por analizar estos problemas, es evidente que las construcciones teóricas no son indefinibles ni son completa o exhaustivamente definibles, sino que mantienen un carácter unificado. Tendremos que indagar si ciertos usos de algunos términos éticos no pueden entenderse mejor a la luz de estos debates.

La situación entera de la teoría definicional —sin aventurar predicciones respecto a su resultado ni hipótesis sobre sus causas— nos deja hoy día extraordinariamente libres en cuanto a la teoría ética. Podemos determinar el plan definicional sin un modelo coercitivo. Cualquiera que sea su naturaleza, la moralidad destaca como un dominio de la vida humana. Su análisis no tiene por qué limitarse a seguir las lecciones aprendidas en otras partes; por el contrario, puede proporcionar datos, usos, problemas, que sirvan de base para nuevas lecciones en la teoría de la definición, en función de sus elementos únicos. Esto no quiere decir abandonar concepciones bien probadas y lanzarse plenamente a las de uno mismo. Sino que significa mantener la vista en nuestra propia área, sin sentirnos ligados a ninguna teoría de la definición, sino consultando todas las teorías como si estuvieran proponiendo diferentes tipos de definición, y procurando luego ver lo útiles que resultan ser estos tipos. Cabría empezar, por ejemplo, con una lista de los tipos ofrecidos por Robinson, Hempel o Copi [33], o por cualquiera de los usuales libros de lógica, y comprobarlos simplemente. Podrían buscarse definiciones sinónimas y emplear la controversia actual como una advertencia para ser lo más precisos posible al juzgar la sinonimia. Podrían

---

[32] Para un breve análisis de las construcciones teóricas ver L. W. Beck, «Construction and Inferred Entities», *Philosophy of Science,* XVII (1950); reimpreso en Feigl y Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Science* (Nueva York, 1953), págs. 368-381. Para un estudio de algunos de los problemas lógicos implicados ver C. G. Hempel, «The Theoretician's Dilemma», en *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem* (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. II), ed. Feigl, Scriven y Maxwell, págs. 37-98. Ver también Ernest Nagel, *The Structure of Science* (Nueva York y Burlingame, 1961), caps. V-VI.

[33] Robinson, *op. cit.;* Hempel, *Fundamentals of Concept-Formation in Empirical Science;* Irving Copi, *Introduction to Logic* (Nueva York, 1953), cap. IV.

delimitarse los contextos del uso y la lógica de lo 'injusto', sin suponer que se esparcirá en tantas direcciones que no surgirá ninguna teoría sistemática de lo injusto. Cabría buscar una «definición implícita» de lo 'bueno' sin preocuparse de si este tipo debe considerarse realmente como una definición o como el ofrecimiento de un «modelo» o «interpretación». Y así sucesivamente. De este modo, tras de catalogar algunos de los tipos normales, cabría muy bien acometer nuevos tipos, elaborados para nuestro propio propósito en la teoría ética. Es esta tarea exploratoria creadora la que me gustaría ilustrar en lo que queda de este ensayo. Comencemos con los tipos más usuales, tal como se encuentran aquí y allá en los escritos éticos.

Definiciones sinónimas. Podríamos estipular que 'bueno' es sinónimo de 'digno', y que 'malo' es sinónimo de 'perverso'. No sé si es posible salir de aquí. 'Digno' requiere algo más: digno de *tener* o de *experimentar,* o lo contrario. Si es sinónimo de 'bueno', entonces las reglas de formación para los sujetos en las sentencias en que 'bueno' es un término predicado o aparece como un adjetivo, tendrán que ser más limitadas de lo que son habitualmente. Supongo que «él es un hombre bueno» podría interpretarse como queriendo decir que es digno de conocerse, etc., pero parece que esto ocasionará complicaciones. Y en cuanto a 'malo' y 'perverso', recordemos que entre estas distinciones Nietzsche, en su *Genealogía de la moral,* encontró la total diferencia entre el concepto heroico en que 'malo' significa contrario a los intereses de la clase, y el concepto de masa en que 'perverso' connota pecado. Es presumible que estos dos últimos ejemplos —'malo' significa contrario a los intereses de la propia clase, y 'perverso' connota lo pecaminoso— sean *definiciones nominales* (equivalencias verbales estipuladas) o *definiciones léxicas* (usanza consuetudinaria divulgada). Hay multitud de tales tipos diseminados en las teorías éticas.

¿Qué decir de las *definiciones operacionales* o *coordinadoras,* o de los *índices empíricos* y similares? Tomemos, por ejemplo, las instrucciones de Brandt cuando pidió a veintiséis informantes «hopis» que expresaran sus opiniones acerca de la moralidad de unos treinta tipos de conducta, y explicaba lo 'injusto' como refiriéndose a aquello de que el informante se sentiría culpable, contra lo que aconsejaría a sus hijos, lo que criticaría en otros individuos si estuviera seguro para hacerlo [34]. O tomemos la prueba de Sartre respecto a una decisión verdaderamente moral en cuanto a lo 'injusto': aquella en que preferirías «antes la muerte que...» [35]. O la manera en que los niños dicen: «Si haces esto te pe-

---

[34] RICHARD B. BRANDT, *Hopi Ethics* (Chicago, 1954), pág. 153.

[35] JEAN-PAUL SARTRE, «The Republic of Silence», en *The Republic of Silence,* ed. A. J. Liebling (Nueva York, 1947), pág. 499. Sartre la formula como el criterio de una elección auténtica, pero evidentemente se ajusta a nuestra interpretación.

será después...». O el índice para lo 'bueno' en todos los anuncios: «Satisface...», o «Nunca tendrás motivos para lamentarlo».

Un tanto afín a este tipo es la *sentencia de reducción.* Lo que sigue es estrictamente paralelo al ejemplo de Hempel de lo 'magnético' (el cual es: «Si un pequeño objeto de hierro está próximo a x en el tiempo t, entonces x es magnético en t si y sólo si ese objeto se mueve hacia x en t» [36]): «Si una acción es claramente percibida entre una serie de posibilidades en una situación dada, entonces esa acción es justa en esa situación si y sólo si un hombre de sabiduría práctica la elige en tal situación». (Con apologías de Aristóteles; lo mismo podría hacerse sobre la reacción simpática de un espectador desinteresado, con apologías de Adam Smith.) Desde luego se dirá que 'justo' significa más que esto, pero también 'magnético' significa más que aquello. Algo de ese «más» puede añadirse con ulteriores sentencias de reducción. Algunas conducirán a una pretendida definición teórica que aclarará lo que un hombre de sabiduría práctica «realmente» es, y lo que «realmente» es el magnetismo.

¿Merece la pena buscar *definiciones teóricas* en la moral? Ciertamente pueden ofrecerse. Tomemos la siguiente, que está expresada en una forma platónica clásica. Comenzaría aseverando que hay una pesquisa particular en la que todos los hombres están comprometidos, y así sucesivamente, de una manera teleológica familiar. Después podría definir lo 'bueno' como ese modo de actividad o pauta de vida en la que se cumple la pesquisa. Una explicación hedonista cabe exponerla en un tono similar. Cualquier teórico ético que crea que posee las respuestas a las preguntas de la dirección convergente de los propósitos humanos y los mecanismos básicos de los sentimientos humanos, querrá expresar sus resultados como una definición teórica de lo 'bueno'. No hay nada desatinado en el principio metodológico de estas anticuadas teorías. La cuestión es simplemente la de saber cómo de correctas son sus explicaciones y sus supuestos fácticos. El problema de mantener un elemento abierto en la definición es el que sería relevante aquí, y, como vimos más arriba, hay distintas maneras de conseguirlo.

No sería difícil recorrer el resto del inventario de los tipos o técnicas de definición y mostrar que pueden intentarse útilmente en la ética. Tomemos, por ejemplo, lo que a veces se llama *definición implícita* o *método implicativo,* o en ocasiones quizá *definición en uso* o *definición contextual.* Robinson [37] lo ilustra así: «Un cuadrado tiene dos diagonales y cada una de ellas divide al cuadrado en dos triángulos rectángulos isósceles». Este método usa la palabra y no meramente la menciona; no proporciona una frase equivalente. Pero cual-

---

[36] C. G. HEMPEL, *op. cit.,* pág. 26.
[37] *Op. cit.,* pág. 106.

quiera que conozca los demás términos sabrá por ellos lo que la palabra 'diagonal' significa. Tal definición podría sin duda emplearse para los conceptos éticos secundarios; por ejemplo, para las virtudes específicas como la fortaleza, o vicios como la tosquedad. Supongo que los *Caracteres,* de Teofrasto, cabría interpretarlos como definiciones alargadas en este sentido. Aplicar semejante procedimiento a 'bueno' o 'deber' sería una faena considerable. En cierto sentido, esto es lo que hacen los diálogos socráticos, aparte de sus explícitas tentativas definicionales. Acaso para 'bueno' y 'deber' este género de enfoque produciría toda una serie de enunciados, más parecidos a un amplio grupo de postulados en que 'bueno' sería implícitamente definido como 'punto' es definido en un conjunto euclidiano puro. Me inclino a pensar que la definición utilitarista de 'deber' se aproxima a este tipo, aunque no la he formalizado. Entendiendo lo que 'bueno' significa en términos de una definición explícita con referencia al placer, podemos captar el sentido de 'deber' cuando encontramos que debemos actuar de tal y cual manera en tales y cuales condiciones, y que tal y cual acto produce la mayor felicidad, y que diversos matices de importancia tienen diferentes sentimientos vinculados [38].

No me he ocupado de otros tipos más obvios, como las definiciones extensionales o denotativas. Espero, sin embargo, que las implicaciones de la variedad estén claras. Me parece que no hay razón alguna para que no debamos tratar el problema de definir 'bueno', 'justo', 'deber', precisamente del mismo modo que tratamos el problema de definir 'energía', 'vida', 'sano', 'inteligente', 'personalidad', 'cultura' o 'democrático'. Invoquemos cualquier tipo de definición que pueda ayudar a sistematizar el campo, y ensayemos definiciones contrapuestas de la manera lógico-científica usual. Es palmario que no tendremos una explicación completa de ninguno de los términos éticos básicos a corto plazo. Al presente son indefinibles excepto en uno de sus numerosos aspectos parciales, no por causa de una indefinibilidad intrínseca, sino quizá porque no sabemos bastante acerca de los fenómenos, los procesos, la vida humana y la historia humana, las posibilidades humanas de variación, etc., para darnos una respuesta. Lo que quisiéramos poner en una definición de género teórico serían los términos que entrarían en una teoría más completa del hombre, la vida y la sociedad. Adviértase que no debemos alarmarnos con el temor de que esto convierta el bien en «una materia puramente científica». Porque el grado en que el bien se torne científico no depende de que usemos un modo de definición paralelo al de los conceptos en el estudio científico, sino de lo susceptible que resulte el material al progreso científico. No está claro en manera alguna en qué me-

[38] Desde luego, todo esto es bastante vago, pero creo que podría lograrse una formalización más estricta si prestáramos mayor atención al capítulo V del *Utilitarianism,* de MILL, y no agotáramos todas nuestras energías criticando el capítulo IV.

dida resultará la salud ser «una materia puramente científica», aunque cabe sospechar que esto puede ser así. Y la situación es menos clara en el caso de la democracia.

Permítaseme ahora sugerir unos cuantos tipos o técnicas de definición menos comunes y algunos «no programados», que pueden ser útiles en nuestro dominio, aplicándoles nombres inventados por mí o tomados de otros sitios.

Definición minimax. Aquí registramos los extremos, precisamente porque no tenemos un valor exacto. Es como la solución de que x es menor que 7 y mayor que 2. Así, definir 'bueno' en términos de lo que agrada es demasiado amplio, definirlo en términos del objeto de deseo es demasiado estrecho; definirlo en términos de lo que desearíamos o deseamos que continúe si su acabamiento fuese inminente sería más ajustado. Y así sucesivamente. Creo que cuando buscamos la marca de lo 'moral' este tipo de definición acaso sea el mejor que somos capaces de obtener en el estado presente de nuestros conocimientos [29].

Definición en familia. Podría suceder que no nos fuese factible proporcionar una sola definición, sino que tuviéramos que suministrar una familia de tipos con una mera semejanza de familia. Nos enfrentaríamos con tal problema al definir un término como 'pericia', si no quedáramos satisfechos con un simple sinónimo; probablemente clasificaríamos tipos extensos y seleccionaríamos las características salientes de cada uno de ellos. A veces tendríamos una familia-gabinete, con cada parte separada supervisando un dominio especial. Tomando un ejemplo tosco, la marca definitoria de lo 'bueno' en la sección concerniente a las necesidades del individuo podría ser la satisfacción; en la relativa a los asuntos sociales, la mayor armonía posible; en la referencia a largos períodos evolutivos, algún criterio de progreso. Podría haber o no haber relaciones unificadoras. Podría resultar que la moralidad estribara, en general, en que hubiera una coincidencia suficiente para seguir adelante, y que donde hubiese una colisión real la moralidad fuese imposible. Estas son cuestiones distintas.

O también la familia podría consistir en una serie de definiciones desde diferentes perspectivas. Una inspección moderna de una Universidad pregunta lo que ésta parece desde el punto de vista de los estudiantes, de la facultad, de la administración, de los alumnos, del público, etc.; es obvio que pueden surgir en cada cual criterios divergentes, aunque es posible que haya simpatía mutua y superposición parcial. Asimismo, el significado de 'deber', de 'bueno' y de lo demás puede variar desde la perspectiva del elector participante, del recipendiario, del posteriormente afectado (la generación más joven), de la crí-

[29] Cf. *Anthropology and Ethics*, cap. II.

tica del espectador general [40]. Esto no tiene por qué ser así, pero puede muy bien serlo, y debe explorarse hasta el máximo. Una de las técnicas útiles aquí es el análisis del pronombre personal, v. gr., la diferencia entre «yo debo hacer esto» y «él debe hacer esto». Puede ocurrir que una explicación fenomenológica del vector de requeribilidad se ajuste a la primera persona, y una explicación más utilitarista a la tercera persona [41]. Una vez más, la unidad que quepa lograrse en tales estudios es un problema ulterior.

Definición de equilibrio u *homeostática.* Es ésta otra posibilidad, en la que se describe algún tipo de situación de equilibrio, manteniendo una forma dada, y 'bueno' se define en términos del mantenimiento de la forma, y 'justo' en términos de las reglas requeridas para que el sistema siga en pie. Este es el moderno y respetable tipo de definición que reemplaza al antiguo tipo teleológico, ya nada respetable. Su uso en el tratamiento habitual de los «mecanismos teleológicos» y en la «teoría funcional» parece bastante difundido. El concepto médico de 'salud' puede quizá definirse mejor de alguna de estas maneras. Desde luego, para evitar que el sistema fuese cerrado —es decir, para mantener el efecto de autonomía—, tendría que haber algún medio de construir la noción de «cambio a un nivel superior». De lo contrario, este tipo de definición tendría el mismo efecto limitador que las viejas teorías éticas, que definían en términos de una naturaleza humana fija.

La *definición genética* es un tipo interesante, que incorpora algún género de explicación causal [42]. Así, la definición implícita de lo 'bueno' de J. S. Mill me parece que no es simplemente lo intrínsecamente agradable, sino lo que es tal *o* lo que ha llegado a ser tal según las leyes de la asociación psicológica; esto lo sugiere su discusión sobre la virtud. Spinoza usa este tipo de definición, por ejemplo, cuando dice: «El amor no es otra cosa que el placer acompañado por la idea de una causa externa» [43]. Las definiciones de los términos de colores incorporan frecuentemente las causas físicas diferenciadoras, y las definiciones de términos psicológicos como 'sentimiento de culpabilidad' pueden añadir la fuente genética o los factores diferenciadores de la personalidad a la delineación fenomenológica. El punto interesante respecto a las definiciones genéticas es, por tanto, que pueden atravesar diversos niveles y presentar una configuración de elementos extraídos de diferentes campos y ciencias. Por supuesto, las relaciones de las partes son empíricas, y siempre es posible decir: «¿No podrías *imaginarte* viendo un verde e investigando sus condiciones físicas y hallando que son distintas de las que habías pensado que eran?». Y si dices que

---

[40] Cf. más abajo, págs. 318 y sigs.

[41] Cf. el análisis un tanto diferente de NOWELL-SMITH, *op. cit.*, págs. 193-197.

[42] Este tipo es discutido por ROBINSON, *op. cit.*, págs. 99 y sigs.

[43] *Etica,* parte III, prop. XIII, nota.

«sí» se argüirá que con 'verde' debes *mentar* algo que no implica las condiciones físicas. Pero esto sólo muestra que hay diferentes sentidos de 'verde', uno puramente fenomenológico, el otro implicando correlaciones fenomenológico-físicas con todos los elementos provisionales que surgen en la correlación. Las razones para usar este segundo tipo de definición son, desde luego, otro asunto, que ha de explorarse en términos de la manera como funcionan las definiciones en una nueva indagación y aplicación. Por ejemplo, una definición genética de 'sentimiento de culpabilidad', que incorpore las condiciones psicológicas y de desarrollo correlacionadas con cualidades específicas de la descripción fenomenológica del sentimiento, puede emplearse para forjar el concepto de 'sentimiento inconsciente de culpabilidad' a fin de describir lo que está sucediendo en algunas personas. Ahora bien, en la medida en que entran términos psicológicos en muchas explicaciones diversas de los términos éticos, es muy posible que entendamos mal las explicaciones más complejas si no prestamos cuidadosa atención a la naturaleza y al papel de esta clase de definiciones. Las teorías complejas que definen 'bueno' y 'justo' en términos de las reacciones de observadores ideales y normales tendrían que especificar las actitudes psicológicas y las condiciones de sus observadores, dando a la definición la apariencia de algo similar al tipo genético.

Una forma complicada y potencialmente valiosa es la que cabría denominar *definición en desarrollo.* Esta presenta un tipo en familia ordenado. Por ejemplo, podría preguntarse, como hace Erikson [44], qué entra de bueno y de malo en el mundo del niño, y buscar las marcas para reconocerlo en términos de la perspectiva de la criatura. Después podría proseguirse rastreando la proliferación de las marcas. No conocemos la fenomenología del infante, de suerte que las primeras marcas podrían ser lo que es tragado o lo que es escupido, lo que produce una sonrisa frente a lo que produce llanto. Y así sucesivamente, a través de todas las identificaciones que pudieran aparecer, hasta el desarrollo del yo y sus líneas de conducta. (En rigor, Erikson comienza con la etapa de morder.) Es bastante interesante que el uso de tal procedimiento sea discernible, a mi entender, en la *Etica nicomaquea* de Aristóteles. En las etapas iniciales Aristóteles habla de lo noble *(kalon)* cuando considera el bien moral desde el punto de vista del niño, cuya marca es el elogio que recibe de la figura autorizada o del modelo. Sólo cuando florece la razón empieza Aristóteles a hablar de lo bueno *(agathon).* El éxito de una definición en desarrollo depende de lo determinada y establecida que esté la teoría subyacente del desarrollo. También cabría usarla a un nivel social, si uno encontrara, como Julian Huxley por ejemplo pretende, que la ética desempeñó un papel diferente en las diversas eras

[44] E. H. Erikson, *Childhood and Society* (Nueva York, 1950), pág. 74.

del desarrollo humano. Huxley sugiere, en primer lugar, un papel de supervivencia, que entraña una acentuación de la solidaridad, más tarde un papel de dominación clasista y de rivalidad de grupo, y ahora un tipo más complejo que hace hincapié sobre la provisión de material universal y de oportunidad cultural [45].

Santayana, en su capítulo sobre el «Amor», en *Reason in Society,* estima que el amor en el ciclo vital del individuo atraviesa las etapas de los padres, la esposa, los hijos, las ideas. Si esto es una «ley» del desarrollo humano, entonces la definición de 'bien' podría implicar un parámetro correspondiente a la etapa de desarrollo, a menos, desde luego, que uno lo definiera en términos de una cualidad constante del sentimiento y sistematizara la variedad como sucesivos objetos de atracción. Qué procedimiento podría seguirse mejor dependería de los resultados del análisis efectivo del material.

Otro tipo de definición, útil en la labor científica, es la *definición por complicación sucesiva.* William James define lo 'bueno' para un ser sentiente único en una soledad moral, diciendo que lo que él percibe como bueno él lo torna bueno [46]. Después complica esto con la introducción de un segundo deseo y un segundo ser sentiente. Permítaseme que dé una analogía más compleja. Podemos definir la 'democracia' mediante una serie de simples procedimientos para la expresión de la voluntad común en la situación usual de una asamblea municipal de la vieja Nueva Inglaterra. Más tarde aumenta la población, se acrecientan las técnicas representativas, pero en cada paso se mantiene una conexión con la explicación precedente, de suerte que lo que se reputaba como el contenido de la democracia podría ser factible ahora de una manera más indirecta. A medida que se incrementa el radio de acción, entran nuevos intereses —regionales, nacionales, mundiales— y el cuadro real de los procedimientos democráticos queda modificado. Mientras que, al comienzo, la técnica de la asamblea ciudadana resaltaba como la marca definitoria posibilitada por una identidad básica de intereses, al final la noción de una voluntad común indirectamente expresada mediante técnicas complicadas puede ensancharse y abarcar primordialmente la meta de mantener la armonía y los modos de resolver los conflictos potenciales. Pero la continuidad en la definición subsiguiente no se pierde enteramente. Quizá tal procedimiento aplicado a lo 'bueno' podría convertirse en una definición en desarrollo o producir simplemente un tipo de familia, lo mismo que la complicación de las operaciones amplía el significado de 'número' en la historia de las matemáticas. Pero merecería la pena intentar expe-

---

[45] Huxley y Huxley, *Touchstone for Ethics* (Nueva York, 1947), págs. 116-117.

[46] «The Moral Philosopher and the Moral Life», en *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (Nueva York, 1956), pág. 190. Para una discusión de esta formulación ver más abajo, pág. 447.

rimentar con este modo de definición tanto para 'bueno' como para 'deber'. En el caso de los términos de obligación, esto serviría para hacer justicia a los fenómenos psicológicos internos de la conciencia y a la vez al uso político y jurídico de 'derechos' y 'deberes' en un sentido moral, de una manera más unificada de lo que suele ser ordinariamente.

Hay otro tipo que yo estaría tentado a llamar *definición por coincidencia múltiple*. Tomemos, por ejemplo, la tan criticada definición de 'ley' de Blackstone: «Una regla de conducta civil prescrita por el poder supremo de un Estado, que manda lo que es justo y prohíbe lo que es injusto». ¿Qué decir, se declara triunfalmente, si el soberano manda lo que es injusto? Ahora bien, yo no tengo defensa alguna que ofrecer en favor de Blackstone, y, a pesar de toda mi solicitud, cabe compartir la actitud sumamente vituperadora de Jefferson que, si recuerdo acertadamente, parece reservar para Blackstone y para Hume, juntamente con Burke. Pero el hecho de que las pruebas diverjan en un contexto, ¿alteran el hecho de que *cuando coinciden* se pueden obtener resultados con cualquiera de ellas? Spencer, en su representación evolutiva, parece decir que tendremos una buena sociedad cuando las acciones que son altruistas sean también egoístas, y viceversa. Cabría buscar una definición más refinada en términos de los motivos, de suerte que se estuviera capacitado para distinguirlos aun cuando los actos coincidan, o quizá podríamos usar el hecho de que los motivos diverjan como la marca de una sociedad menos buena. En cualquier caso, me parece discernir un tipo de definición en que el 'bien' podría definirse en relación con un ámbito limitado o acaso ideal: lo que tú deseas conseguir, aquello de lo que te sentirías culpable al no pretenderlo, lo que reportaría la mayor felicidad del mayor número, lo que un hombre de sabiduría práctica recomendaría, el género de cosa sobre lo que un imperativo categórico sería muy categórico, o aquello con lo que simpatizaría un observador desinteresado, etc. ¡Oh, feliz área en la que los resultados de todas las pruebas coincidieran [47], aunque sólo fuese con una cuasiequivalencia extensional! En cualquier caso, una vez que podemos concebir esto, podemos explorar lo que hace que se aparten de este área común. Es éste un camino indirecto de buscar una teoría comprensiva del hombre y de su mundo, que posibilitaría alguna clase de definición teórica.

Quizá en lugar de hablar de definición teórica, en general, cabría invocar en este punto la idea de 'bien' como una construcción teórica, que funcionase de la manera insinuada anteriormente. Su plena formulación teórica, desde luego

[47] En términos de la «definición graduada», de Max Black, mencionada más arriba, este área proporcionaría los casos claros o los picos de las montañas desde los que empezaríamos el estudio de las variaciones. Esto también sería factible aquí, pero mi interés se centra ahora más bien en ver cómo podríamos avanzar hacia una definición teórica.

go, no podría darse porque no poseemos la teoría comprensiva del hombre y de su mundo a que hemos aludido. Esta sería ciertamente bastante «abierta». Las varias pruebas mencionadas funcionarían literalmente como pruebas, como definiciones coordinadoras, índices operacionales o como quiera que queramos llamarlas, y podrían estudiarse en su correlación y discrepancia, y ser refinadas o corregidas. El *status* lógico de los términos, al menos, sería claro. Hasta dónde resultaría fructífera en la ética tal solución del problema de la definición es demasiado pronto para decirlo. Quizá no lo fuese para todos los términos éticos, ni siquiera para todos los usos de 'bueno'. No obstante, podría ajustarse a la noción de 'la buena vida', que sigue agitándose en sus puntos cruciales en los escritos éticos. En los escritos clásicos era el punto de partida usual para las reflexiones éticas. Pero incluso en las obras contemporáneas en que menos se espera puede llegar a realizar lo que parece sospechosamente como una tarea de limpieza teórica. Por ejemplo, Nowell-Smith dice al final: «La clase de principios que un hombre adopte estribará, en definitiva, de su visión de la Buena Vida, de su concepción de la clase de mundo que desea crear, en la medida en que esto depende de él»[48]. Y aunque añade: «En rigor, sus principios morales *son* precisamente esta concepción», quedamos preguntándonos si no pueden acaso ser expresiones de la concepción o intentos de articularla; no meramente si hay un campo de estudio de formas, unidades, diversidades, cualidades de atracción, causas, etc., de la concepción de los hombres de la buena vida —porque esto se concedería fácilmente—, sino si los términos éticos no pueden ser definidos más apropiadamente con referencia a todo este campo de estudio y a su sistematización, en lugar de al modo lingüístico predominante. Pero esto es nuevamente otra historia, que no cabe prejuzgar. En todo caso, la posibilidad de tratar algunos usos de 'bueno' como implicando una construcción teórica no es lícito descartarla.

En pocas palabras, y para concluir, yo considero que el capítulo de la historia de la ética abierto por la acusación de falacia naturalista está a punto de cerrarse. Sus aspiraciones libertarias pueden mantenerse en cualquier teoría ética sensata de la actualidad. El alboroto sobre el *slogan* del «es-debe» está cediendo el puesto (esperanzadoramente) a la más amplia tarea de delinear qué tipos de relaciones y brechas, qué reducciones específicas puede haber o no haber. La teoría de la definición en la filosofía contemporánea ya no es restrictiva, y conviene fomentar la libertad de especulación en torno a las formas de definición en la ética. Hay todavía una propensión contra la definición, por razones prescriptivas y por supuestos respecto al lenguaje ordinario, pero ya no es lo bastante fuerte para detener la experimentación. Mis sugerencias sobre los modos

---

[48] *Op. cit.*, pág. 313.

informales de definir han sido guiadas por la creencia de que no hay ningún motivo para tratar los conceptos éticos como constituyendo una categoría enteramente distinta ni para hacer una tajante interrupción en la línea divisoria de los campos de la investigación humana. La indagación ética necesita aprender hasta qué punto el temperamento científico, los métodos científicos, los resultados científicos, pueden ayudarla en sus problemas teóricos. Las barreras artificiales para tal indagación deben ser eliminadas. Esto es, desde luego, una cuestión de decisión y no garantiza en qué medida los esfuerzos que propone tendrán éxito. Nuestro énfasis debe recaer en poner manos a la obra, más que en proclamar intenciones.

El razonamiento ético

Nuestro segundo ejemplar de problemas analíticos lo tomamos de las controversias habituales sobre la naturaleza del razonamiento en la ética. Ha habido serias pretensiones de que el razonar en la ética tiene sus propias formas especiales y no es del mismo tipo que se encuentra en las investigaciones científicas o de la vida ordinaria. El problema que se nos plantea es el de saber si apoyamos las conclusiones éticas válidamente mediante un razonamiento que no es ni deductivo ni inductivo. ¿Cómo estimaremos los enfoques usuales respecto a los modelos de validez distintos de los establecidos, al llegar a conclusiones como «esto es injusto», «tal y cual cosa es buena», «yo [él] debo hacer esto», etc.? Examinemos primero brevemente los modelos establecidos y las objeciones presentadas contra ellos.

I

El modelo deductivo familiar suponía un sistema deductivo con universales morales como axiomas, tipos de casos como teoremas y casos individuales como ejercicios. Faltar a la palabra dada a alguien es injusto, no cumplir una promesa es faltar a la palabra dada a alguien, luego no cumplir una promesa es injusto. Esta conducta propuesta es un incumplimiento de promesa; luego es injusta.

Históricamente, el modelo deductivo ha ejercido gran fascinación en la teoría ética y legal. En época reciente ha sido ampliamente rechazado. Pero el deseo de emplearlo no es más censurable que el impulso hacia el sistema matemático en la física. Sólo puede rechazarse mostrando que es prematuro, o acreditando que las condiciones para el éxito de su aplicación no se dan en el campo considerado. En cuanto a la ética, los puntos de especial dificultad en la aplicación del modelo cabe resumirlos así brevemente:

a) ¿Hay universales morales que actúen como premisas? La mayoría de los sistemas éticos encuentran algún sentido significativo para los universales:

por ejemplo, *prima facie,* como deberes o como elementos invariantes en el cálculo moral.

b) ¿Cómo se certificarán los universales? Existe la sucesión histórica familiar de los métodos: revelación, intuición, inducción, universalización kantiana, compromiso arbitrario o postulación, transformación de lo histórico en firme aceptación. Aquí es probable el desplazamiento hacia un modelo inductivo, como sustituto o suplemento.

c) En los casos individuales, ¿cómo determinaremos la regla que hay que invocar? Cuando hay un número limitado de ordenanzas en la ley o de mandamientos en la moral, esto parece una simple cuestión de archivero. Pero, evidentemente, la existencia de varias subsunciones posibles abre el camino a juicios alternativos. Los problemas particularmente sorprendentes aparecen, a primera vista, como conflictos de deberes, resolubles únicamente mediante criterios especiales de importancia, tales como una jerarquía ordenada de principios, una serie de pesos y medidas o algún tipo de sistema de circulación establecido.

d) Nuevas dificultades pueden surgir al interpretar la regla en relación con los hechos particulares. ¿La rigidez de una promesa pasa a una promesa implicada? ¿Podemos apelar a una persona de «sensibilidad normal» en las relaciones humanas? Y así sucesivamente, a través de multitud de debates, bastante familiares en el derecho y en la casuística moral.

La pérdida de fe en el modelo deductivo es el equivalente de una hipótesis general de que tales dificultades permanecerán inflexibles. Esta hipótesis tiene un fundamento inductivo, o es deducida de una teoría especial del hombre que afirma la constante espontaneidad y novedad en la decisión moral o, en todo caso, la unicidad metafísica de cada decisión.

II

Como dos muestras del modelo inductivo, nos referiremos brevemente a Bentham y a Dewey. Para Bentham los juicios morales son en última instancia generalizaciones inductivas respecto a lo que produce la mayor felicidad, ya sea en clases de situaciones o en situaciones particulares. Es claro que semejante concepción no es hostil a grandes áreas del «sistema deductivo» dentro de la vida humana; toda ella depende de la estabilidad de las condiciones sobre las cuales se hace la generalización. El de Dewey es un pluralismo más laxo: cada situación en que se plantea una cuestión moral resultará, una vez investigada, estar ya estructurada en términos de esfuerzos y controversias, con vías alternativas que funcionan como hipótesis para resolver el problema subyacente. Así, pues, es posible la valoración: el conocimiento moral consiste en pincipios que sirven como instrumentos y están sujetos continuamente a revisión. La ética

clasificará las situaciones típicas, y donde éstas sean más estables proporcionará reglas; donde sean menos estables, deparará al menos herramientas flexibles para el análisis.

Dejando a un lado la cuestión de si lo inductivo ha de interpretarse como un caso especial de lo deductivo con ciertos tipos de supuestos acerca de la constitución del campo, o si es «genuinamente» diferente, lo cual se sale de nuestro tema presente, hallamos expresadas en la teoría ética contemporánea tres objeciones capitales contra el modelo inductivo. Por brevedad las llamaré el *argumento de la inestabilidad del campo,* la *acusación de falacia naturalista* y el *énfasis prescriptivo.*

a) ¿Existe realmente la estabilidad, el mantenimiento de una identidad continuada en la situación, que el método inductivo requiere? Es palmario que Bentham simplifica excesivamente al hombre al instituir el placer como la única meta general, y se las ingenia para salir adelante solamente conservando vago y elástico el término. ¿Pero no da también Dewey por sentado demasiado fácilmente la estabilidad de la situación-problema y su carácter bien estructurado? ¿No puede haber un flujo interno que torne a la mayoría de los problemas tan multiestructurados o transitoriamente estructurados que carezcan prácticamente de estructura? Esto sería un Dewey más allá de Dewey en su pluralismo, produciendo a su vez un pluralismo extremo o, al menos, un inevitable contextualismo en el campo moral. Lo cual constituye, en sí mismo, una repulsa inductiva del modelo inductivo en la ética [1].

Este *argumento de la inestabilidad del campo,* en mi opinión, apunta a la base última de la decisión concerniente a los modelos establecidos en la ética. Cuando un campo está suficientemente determinado para soportar generalizaciones, la verificación adopta formas inductivas. Cuando también soporta definiciones estables con modos de aplicación bien demarcados, es posible un mayor uso de la forma deductiva. La cuestión de otros modelos de validez sólo surge cuando el campo no está suficientemente determinado. En resumen, yo considero que la búsqueda contemporánea de nuevos modelos de validez refleja el presente estado de inmadurez de las ciencias humanas. Rendirse en este punto al argumento de la inestabilidad del campo es como suponer en la época presocrática que el conflicto de las teorías físicas hacía imposible el avance de la ciencia física y obligaba a un heraclitismo extremado. En lugar de ello, yo propondría el siguiente plan metodológico: en la medida de lo posible, el énfasis debe recaer sobre el logro de una mayor determinación mediante la investigación científica, conceptos nítidos y una articulación más clara de los valores aplicados.

---

[1] El problema de la naturaleza y las fuentes de la indeterminación se discute con gran detalle en mi *Ethical Judgment,* cap. IV.

Buscar nuevos modelos de validez es aceptar el carácter indeterminado del campo en el estado actual de un conocimiento insuficiente, de conceptos vagos y de valoraciones no expresadas.

b) El modelo inductivo requiere que los términos éticos estén de alguna manera ligados a cualidades, relaciones o procesos existenciales. Esto ha adoptado usualmente la forma de un naturalismo ético que identifica el 'bien' en términos de placer, satisfacción, deseo o aspiración, y el 'deber' en términos de sentimientos o impresiones escogidas. (Los intuicionismos inductivos también son posibles, pero raramente van provistos de un modo de cognición suficientemente determinado, y en general el intuicionismo ha preferido reclamar la certidumbre.) Ahora bien, el naturalismo ético, según hemos visto en considerable detalle en el capítulo precedente, fue rechazado por muchos por cometer la falacia naturalista. Si nuestro análisis de los argumentos subyacentes, bajo la acusación de falacia naturalista, y nuestro estudio de su resultado han eliminado este obstáculo para la definición [2], es claro que puede mantenerse un carácter abierto en los conceptos éticos sin que sea forzoso un abandono del modelo inductivo. Esto no garantiza que el modelo inductivo pueda emplearse con éxito, pero significa que no cabe declararlo intrínsecamente incompatible con la naturaleza y función de los términos éticos.

c) La tercera objeción al modelo inductivo estima que éste ignora el carácter fundamentalmente prescriptivo de la ética. La inducción se ocupa de la generalización como una base para la predicción. Tales resultados constituyen una ciencia, no una ética. La descripción reflexiva, por valiosa que sea, no es juicio moral ni decisión. El elemento prescriptivo es central para la ética. Tomemos la analogía legal: la inducción te dirá el rumbo de la decisión judicial, si eres un abogado que quieres predecir el camino que seguirá el juez. ¿Pero qué investigará el propio juez cuando se halle en el acto de decidir? Aun cuando mire dentro de sí, no está meramente describiendo el pasado rumbo de su decisión, sino determinando adónde ha de llegar él mismo. La demanda de una lógica de la primera persona, en lugar de una lógica de la tercera persona en la ética refleja, sin duda, la crisis de la decisión en nuestro tiempo.

Este argumento ha sido uno de los más característicos de las tendencias recientes en la teoría ética. El conflicto central entre el enfoque cognitivista y el prescriptivista, implicado en el citado argumento, ha sido examinado en el capítulo III. Pero su impacto especial sobre el problema del razonamiento ético puede quizá descubrirse mejor considerando la manera como han sido abandonados los modelos establecidos.

---

[2] Ver especialmente págs. 114-115.

III

La ruptura con los modelos tradicionales fue llevada a cabo por la teoría emotiva, siguiendo la crítica de Moore del naturalismo. Estipulando que la ética no debe ser psicología, afirmando que el discurso ético funciona en gran parte emotivamente, y separando tajantemente los enunciados descriptivos, que encarnan creencias, de las expresiones de actitud, Stevenson proporcionó interpretaciones éticas como la siguiente: «'Esto es injusto' significa *yo desapruebo esto; desapruébalo igualmente*» [3]. La teoría emotiva incorpora así la *acusación de falacia naturalista* y el *énfasis prescriptivo*. Su único cambio es la interpretación de lo prescriptivo como el funcionamiento emotivo de los términos éticos. El *argumento de la inestabilidad del campo* también es desarrollado de una forma especial: la conexión entre creencia y actitud se interpreta como causal, no como lógica, de suerte que, excepto en lo concerniente a la apreciación de medios-fines, la cuestión de en qué medida la diferencia de actitud está arraigada en la diferencia de creencia reemplaza a la búsqueda de «sólidas razones» para un juicio moral. Pero se supone, en efecto, que la diferencia de actitud tiene un elemento de arbitrariedad, de tal modo que no está enteramente arraigada en la diferencia de creencia [4]. No es sorprendente, por tanto, que en el asunto de la inferencia ética Stevenson encuentre «completamente impracticable y nada juicioso» sancionar un sentido de 'validez' pasando de razones fácticas a conclusiones morales. La teoría emotiva creó así un vacío en los modelos de validez del campo, que los filósofos morales, cuando no los naturales, no podían dejar de aborrecer.

---

[3] CHARLES L. STEVENSON, *Ethics and Language* (New Haven, 1944), pág. 21.

[4] No siempre se percibe lo grande que es la confianza de la teoría emotiva en particulares supuestos psicológicos y causales para fortalecer su base de inestabilidad del campo. Es interesante señalar que cuando Stevenson llegó a defender su formulación de la teoría frente a la crítica fue a los supuestos tácticos a los que apeló: «Mis conclusiones metodológicas se centran menos en mi concepción del significado que en mi concepción de la conformidad y la disconformidad. Si la solución de los problemas normativos requiere conformidad en la actitud, si la relación entre actitudes y creencias es causal y está posiblemente sujeta a diferencias individuales, y si los métodos racionales sólo pueden efectuar la conformidad en la actitud a través de los medios indirectos de la alteración de las creencias, entonces los rasgos esenciales de mi análisis permanecen intactos» («Meaning: Descriptive and Emotive», en «A Symposium on Emotive Meaning», por I. A. RICHARDS, MAX BLACK, CHARLES L. STEVENSON, *The Philosophical Review*, LVII [1948], 142). Es claro que necesitamos un estudio científico completo del fenómeno de mantener una creencia, incluida la determinación de si tiene inevitables componentes emocionales o motivacionales. Y precisamos asimismo de un estudio científico plenario del hecho de adoptar una actitud o expresar una emoción, incluida la determinación de si posee componentes cognitivos o emocionales. Ver las referencias en la nota 27, más abajo.

Una dirección hacia la restauración de los conceptos de validez es el intento, indicado en un capítulo anterior [5], de elaborar una lógica del elemento prescriptivo mismo. La obra de Everett Hall *What is Value?* sugería sustituir los valores de verdad por los valores de legitimidad y considerar el valor como lo que hace legítima a una sentencia legítima, de modo análogo a como el hecho es lo que hace verdadera a una sentencia verdadera. La justificación de Hall en favor de una lógica de lo normativo es, en última instancia, la creencia metafísica de que el valor, al igual que el hecho, es una categoría y que la estructura de la sentencia normativa en un lenguaje ideal revela la estructura del valor. R. M. Hare, en su libro *The Language of Morals,* elaboró un modelo analítico sobre directrices imperativas, basándose en la opinión de que la única manera de poder ver que los juicios morales guían la acción, para lo cual están evidentemente destinados, es reconocer que su función es la de *recomendar.* La lógica deóntica, en su aspecto formal, ha progresado recientemente en grandes proporciones. Pero, en general, ha estado demasiado ocupada con su desarrollo técnico para ofrecer ninguna respuesta a la pregunta de la forma que llegará a adoptar el razonamiento ético. Si su éxito es completo, volverá a dar nueva reputación al modelo deductivo, produciendo variantes que diferirán en el tipo de sintaxis. Pero la interpretación de su idea primitiva —ya sea la 'permisibilidad moral', la 'aceptabilidad moral' o lo 'moralmente preceptivo'— continuará siendo un problema [6]. Además, formas afines a la lógica deóntica se están desarrollando con pericia en direcciones tan diferentes que no cabe estar seguro de que el sistema más útil no pueda ser uno que emplee como término fundamental [7], susceptible de una interpretación descriptiva, un término como 'mejor'. En todo caso, es muy posible que los enfoques a lo largo de cualquiera de estas líneas obliguen a invocar alguna variante de los modelos inductivos cuando lleguen a considerar cómo son «justificadas» o «establecidas» las sentencias normativas o imperativas.

El segundo y más importante movimiento actual para establecer modelos de validez de acuerdo con directrices no tradicionales proviene de los círculos analíticos británicos. Pasando por alto las diversas tendencias dentro del movimien-

---

[5] Ver más arriba, pág. 66.

[6] Ver, por ejemplo, la queja de Arthur N. Prior respecto a un sistema de lógica deóntica, de que una proposición en virtud de la cual tenemos la obligación de escapar de una sanción se convierte, en definitiva, en «necesariamente, si tú escapas, escapas». El autor añade: «Realmente, este sistema no se refiere a la ética en modo alguno, sino a la técnica de escapar de algo que temes, y eso es todo lo que hay». No obstante, señala más adelante que las nociones implicadas son lo bastante amplias para abarcar el 'ser perfectos', así como el escapar de lo que tememos. («Escapism: The Logical Basis of Ethics», en *Essays in Moral Philosophy,* ed. A. I. Melden [Seattle, 1958], págs. 145-146.)

[7] Para la aparición de tales sistemas ver más abajo, pág. 251.

to, lo llamaré el *método de las buenas razones*. Aunque comparte el énfasis prescriptivo con la teoría emotiva, se niega a abandonar la concepción de algún género de validez en la inferencia ética. Nos recuerda el hecho innegable de que ofrecemos enunciados fácticos como razones en favor de conclusiones morales, y que reputamos unas razones como mejores que otras. En el juicio práctico, dice Hampshire, hay tipos de argumentación «que pueden describirse como más o menos racionales, en el sentido de que están más o menos estrictamente regidas por reglas de importancia reconocidas (aunque no necesariamente formuladas)» [8]. La obra de S. E. Toulmin, *The Place of Reason in Ethics* (1953), fue quizá la primera y más clara muestra de este enfoque en forma de libro.

El método de las buenas razones corrige el extremismo de la teoría emotiva, tomando en serio la idea de la función del discurso ético. Exhibe una extensa variedad de usos para reemplazar la dicotomía demasiado tajante de lo informativo y lo emotivo. Hare distingue el recomendar del mandar [9], y Falk, el guiar del aguijar [10]. Hampshire hace hincapié sobre la función del juicio práctico desde el punto de vista del agente más que sobre el elogio o la censura desde el punto de vista del crítico-[11]. Hart subraya la función adscriptiva del lenguaje al pretender derechos y asignar responsabilidades [12]. También se ha llamado la atención sobre el uso ceremonial, el uso ejecutorio, etc. Nowell-Smith cataloga como algunos usos de las palabras valorativas «el expresar gustos y preferencias, expresar decisiones y elecciones, criticar, graduar y evaluar, aconsejar, amonestar, precaver, persuadir y disuadir, ensalzar, alentar y reprobar, promulgar y atraer la atención a las reglas, y sin duda para otros propósitos también» [13]. Incluso dentro de cualquier función dada, el análisis ha de llevarse a cabo en términos de contextos particulares. Así, en la situación de decisión, Toulmin distingue razones para un acto particular bajo un código existente, razones para alterar o mantener un código (por ejemplo, en términos de disminuir el sufrimiento), razones para confiar en un hombre que aconseja reformas, etc.

Hay ciertamente un sentido de liberación incluido en el mandato de proseguir adelante y analizar las diversas funciones y los contextos del uso. El resultado es semejante al de las primeras etapas de la búsqueda de especímenes en una ciencia descriptiva. Se anuncian nuevos hallazgos (o los viejos usos son llevados a la luz analítica) con cada tirada de la revista *Mind*. Y cada nuevo contexto socava una antigua teoría, que se ve que ha generalizado los limitados

---

[8] STUART HAMPSHIRE, «Fallacies in Moral Philosophy», *Mind,* LVIII (1949), 471.

[9] R. M. HARE, The Language of Morals (Oxford, 1952).

[10] W. D. FALK, «Guiding and Goading», *Mind,* LXII (1953), 145-169.

[11] HAMPSHIRE, *op. cit.* Para una discusión más completa de la relación entre las perspectivas del observador y del agente ver más adelante, págs. 335-338.

[12] Ver más abajo, págs. 146-148.

[13] P. H. NOWELL-SMITH, *Ethics* (Baltimore, 1954), pág. 98.

resultados de algún estrecho contexto. La construcción de una teoría ética general cede el puesto a la configuración de contextos diversificados y de sus implícitos patrones de validez. Uno se siente tentado a delimitar deliberadamente el mayor número posible de contextos para una exploración intensificada del uso del lenguaje ético y a lo largo de múltiples bases de división. Por ejemplo, además de los muchos contextos aludidos, hay variedades de contextos de relación sociológica que pueden tener diferencias notables, tales como las relaciones entre adulto y niño en contraste con la relación entre compañeros de la misma edad (compárese el tratamiento de Piaget en su obra *El juicio moral del niño*) [14]. Incluso en las relaciones adulto-niño la situación de enseñanza puede diferir marcadamente de la del ejercicio de la autoridad. Análogamente, hay situaciones de sanción entre adultos, decisiones de grupo sobre planes a seguir, situaciones de comparación intercultural y otras muchas más. Hay tipos enteros de enfoques metodológicos todavía no explorados. Por ejemplo, la consideración de las *preguntas* morales revelaría aspectos del significado muy diferentes del altanero imperativo que tan fácilmente se ofrece cuando consideramos la forma de *respuesta* autoritaria. Un método de buenas razones ampliado presta así gran atención a los hechos del campo moral, aunque filtrado a través de la usanza lingüística.

IV

Una vez que todas estas pautas de buenas razones han sido delineadas, ¿qué ha de concluirse respecto al razonar ético? ¿Tenemos una multitud de modelos de validez que son últimos en el sentido de que no son reductibles a la forma deductiva o a la inductiva, ni de hecho a ninguna otra? Tal ultimidad no es, se nos asegura, un supuesto metafísico de la santidad del lenguaje ordinario, sino una creencia, como la de Ryle, de que sus «poderes lógicos» son «informales» e irreductibles [15]. ¿O tenemos más bien una panorámica de los dialectos morales locales, un conjunto de estructuras lingüísticas contingentes? ¿Por qué insistir sobre la ultimidad? ¿No puede haber elementos invariantes en los contextos de buenas razones para apoyar las generalizaciones inductivas o acaso una teoría sistemática que proporcione una «definición real» de las buenas razones con propósitos deductivos? En física, no detendríamos la búsqueda de un significado unificado para 'explicación satisfactoria' al saber que la explicación que implicaba la acción a distancia conturbó a la era newtoniana, pero pareció el prototipo mismo de la explicación satisfactoria a los científicos de la

[14] Cf. más arriba, pág. 97.

[15] GILBERT RYLE, «Ordinary Language», *The Philosophical Review*, LXII (1953), páginas 167-186.

época de Helmholtz [16]. Sólo suponiendo que una teoría unificada de buenas razones es imposible o improbable puede contentarse este método con los modelos de validez contextual de un tipo no tradicional. Examinemos brevemente tres motivos para tal suposición, de los cuales los dos primeros se basan en el *argumento de la inestabilidad del campo,* y el tercero en el *énfasis prescriptivo.*

1) El primero es la tesis de la permanente pluralidad de contextos [17]. Pero los varios contextos son contextos de funcionamiento psicológico y social humano, y pueden ser unificados tanto causal como propositivamente. Así, los contextos de aprendizaje están integrados en los contextos de aspiración de los adultos, y los contextos de decisión en primera persona encarnan ya un yo como primera persona que tiene muchos componentes sociales. Ni siquiera en los términos estrictamente éticos puede ser fácil mantener aparte los contextos. Por ejemplo, tomemos los contextos de Toulmin: la comprensión de que un acto particular caería bajo el código aceptado puede ser el punto en que el código mismo se vea sometido a una revisión crítica. El pluralismo contextual puede ser apropiado para un análisis en equilibrio, pero no para entender el cambio o el desarrollo. La decisión final concerniente a un contextualismo último depende, por tanto, de un estudio más completo de la interrelación de las áreas y contextos en la vida humana.

2) Un segundo motivo es la creencia en una indeterminación última en el contenido efectivo de las buenas razones encontradas. Esta cuestión es también empírica. El propio Toulmin supone que la eliminación de la infelicidad y la promoción de la felicidad es un fundamento general en la justificación de los códigos. Parejamente, Baier ha defendido el carácter universal objetivo de «me causará dolor» como una buena razón (a primera vista y presuntivamente) contra la realización de un acto [18]. El contenido de las buenas razones puede llegar a tener una estructura unificada; esto depende del grado de unidad en la naturaleza humana y en la vida, tal como es exhibido en los resultados de las ciencias contemporáneas.

3) Cabe pretender que el concepto de buenas razones se resistirá a la sistematización debido al carácter prescriptivo de los términos éticos. Si esto se atribuye a la multiplicidad de las funciones prácticas, entonces volvemos a los motivos precedentes. Sin embargo, puede pensarse que es inherente al carácter *activista* del proceso de decisión.

Quizá sea lo mejor atacar el problema entero de las condiciones que harían improbable una teoría unificada de las buenas razones, mediante un ejemplo

[16] Cf. PHILIPP FRANK, *Modern Science and Its Philosophy* (Cambridge, Massachusetts, 1949), págs. 211 y sigs.

[17] Cf. más arriba, pág. 107.

[18] K. BAIER, «Good Reasons», *Philosophical Studies,* IV (1953), 1-15.

particular. Escojo el influyente ensayo de H. L. A. Hart, «The Ascription of Responsability and Rights» [19], porque su excelente formulación de un problema limitado y su coordinación del uso legal y el ordinario nos permitirá esbozar rápidamente los puntos en litigio y sobre un cañamazo más amplio. Ciertos conceptos legales —contrato, propiedad, infracción, responsabilidad criminal— a menudo son tratados como si fueran descriptivos, como si pudiéramos enunciar las condiciones necesarias y suficientes para la existencia de un contrato. Cuando intentamos hacer esto acabamos citando los casos principales, con un *etcétera* abierto de par en par. Además, los conceptos son *revocables,* en el sentido de que incluso cuando los elementos típicos de un contrato parecen estar presentes, toda una muchedumbre de condiciones «exceptivas» (sin coacción, sin propósitos inmorales, y así sucesivamente) abren caminos en que la existencia de un contrato puede estar sujeta a «anulación». Hart sostiene que las sentencias ordinarias como «él lo hizo», «esto es vuestro», así como el concepto de *acción,* tienen generalmente un carácter similar. Su punto fundamental es que tales conceptos no se usan para describir, ni tampoco emotivamente, sino para *adscribir* derechos y responsabilidades, y para *reclamar* derechos, *reconocer* derechos, etc.; todo esto forma parte del *juzgar,* en el sentido práctico de *decidir.*

Entre las razones de Hart para rechazar una interpretación descriptiva de estos conceptos «revocables», las principales parecen ser la existencia de una serie indefinida de «excusas» y la aparente imposibilidad de proporcionar condiciones necesarias y suficientes para la aplicación del concepto. ¿Pero son adecuadas estas razones? La serie indefinida de «excusas» puede cortarse con el progreso del conocimiento. Por ejemplo, aunque la acción voluntaria es un concepto admitido que se ha usado históricamente para abarcar lo que no está excusado como involuntario, puede adquirir un contenido positivo con el avance de la psicología; al menos, los tipos de involuntariedad pueden reducirse a una serie limitada. En otros contextos, las excusas pueden ser restringidas mediante estipulación, sobre una base de política social; como, por ejemplo, en la determinación de la responsabilidad en la indemnización de los obreros. Una vez más, el hecho de que el ideal de las condiciones necesarias y suficientes no se lleve a cabo no descarta el intento descriptivo; muchos términos evidentemente descriptivos de uso científico —'vida', por ejemplo— no pueden satisfacerlo todavía. Pero, aun cuando se proporcionaran condiciones necesarias y suficientes para los conceptos legales y éticos, Hart estimaría esto como la equivocada «identificación del significado de una expresión no descriptiva... con las circunstancias fácticas que apoyan o son buenas razones para la adscripción» [20]. Su

---

[19] *Proceedings of the Aristotelian Society, 1948-49.* Cf. más arriba, pág. 82.
[20] *Ibíd.,* pág. 189.

afirmación básica es, por tanto, en efecto, la estipulación de que a los conceptos legales ha de dárseles un significado en términos del juicio en cuanto acto, no en cuanto aserción cognitiva, del mismo modo que el método de las buenas razones sostiene que a los conceptos éticos debe dárseles un significado de decisión práctica. Pero de nuevo es difícil ver por qué la apelación al uso efectivo ha de percibirse como una justificación suficiente para la estipulación. Por ejemplo, Nietzsche pretendía que los juicios de causalidad procuraban, en rigor, hacer responsable a la naturaleza, culparla de lo que estaba sucediendo. ¿Sería esto otra cosa que un despropósito antropológico en el juicio científico, aunque fuese psicológicamente exacto? La asignación por Hart de la primacía a la función adscriptiva de ciertos conceptos puede considerarse, por ende, como algo más que un análisis del uso; es igualmente la recomendación de un plan, que requiere justificación en términos del estado dado de los conocimientos y de las valoraciones sociales implícitas. Cabe conjeturar que esto es lo que podría ofrecerse al contrastar un sistema de casos legales con un código de inspiración racionalista: que la vida es demasiado compleja, los cambios serán graduales, etc. Pero un uso fragmentario no justifica por sí mismo un plan fragmentario. Y la recomendación de usar un modelo de derecho común [21] para los problemas de la validez en el razonamiento ético exige una nueva justificación.

Antes de dejar el término análogo de lo legal, señalemos que las tentativas de proporcionar una lógica volitiva de la decisión legal o de apuntar a los factores volitivos como indispensables, no son en modo alguno recientes. Tan sólo en el siglo XX Wurzel pretendió añadir la «proyección», como una especie de volición ética, a la subsunción y la analogía en el pensar jurídico; Cardozo enunció un método de sociología, Jerome Frank redujo la lógica legal a estimulación psicológica, y así sucesivamente [22]. El hecho de que tales explicaciones puedan analizar correctamente la manera como se alcanzan las decisiones o pueden concebiblemente ser alcanzadas, no constituye normas nuevas de validez; les confiere un *status* de descripción psicológica. Su función lógica sería la de indicar las premisas valorativas requeridas en la argumentación, o la de proponer métodos para fijar los puntos de indeterminación en los modelos tradicionales; en el segundo caso, los propios métodos requerirían una evaluación normativa.

Pero ni siquiera el hecho fundamental de que la tarea del juez sea decidir justifica el énfasis prescriptivo en la interpretación de los conceptos. El que

---

[21] Cf. más arriba, págs. 107 y sigs.

[22] KARL GEORG WURZEL, «Methods of Juridical Thinking», en *Science of Legal Method*, «Modern Legal Philosophy Series», vol. IX (Boston, 1917); BENJAMIN CARDOZO, *The Nature of the Judicial Process* (New Haven, 1922); JEROME FRANK, *Law and the Modern Mind* (Nueva York, 1935).

el papel de la teoría judicial sea guiar la decisión no tiene por qué comportar que sea menos teórica. (El que la física pueda estudiarse con el fin de acrecentar el dominio sobre la naturaleza no implica una referencia al dominio en el análisis del 'movimiento' o de la 'energía'.) Debemos distinguir entre el *acto* de decidir y el *contenido cognitivo* de la decisión. Hay un margen de elección en la manera como puede interpretarse la decisión. Podemos incluir el *fiat* del juez dentro de la decisión y estimar el contenido cognitivo como razones con el método de las buenas razones o como mecanismos de dirección con el método emotivista. O podemos mantener fuera el *fiat* y considerar la decisión como una conclusión cognitiva de que tal y cual cosa es conforme o contraria a la ley; el *fiat* se percibe entonces como un suplemento volitivo. No estoy insistiendo en que este segundo rumbo sea correcto, aunque entre los teóricos es probable que haya sido el más frecuente históricamente. Pero sostengo que la elección general del primero —colocar el *fiat* dentro del juicio e insistir en que los conceptos del juicio tienen alguna referencia al *fiat* y son únicamente prácticos— es una especie de voluntarismo conceptual no dictado por la ciencia, por la historia, ni por una coincidencia parcial con el uso en un contexto histórico dado. Necesita, por tanto, una justificación. Y en la ética, al menos, como decisión en el plan metodológico, el enfoque cognitivista no ha de desecharse tan fácilmente.

V

Aplicaré ahora esta conclusión a la ética y mostraré por qué un justo reconocimiento del papel práctico de la ética en la guía de la conducta no obliga a una interpretación predominantemente práctica de los conceptos éticos. Que la ética entraña un elemento prescriptivo, en una o en otra parte, es claro. Pero no es en modo alguno claro que «sea la característica distintiva de los juicios prácticos el tener una fuerza prescriptiva o casi imperativa, como parte de su significado» [23]. La teoría emotiva localiza el elemento prescriptivo en la extensa área del significado, en cuanto significado expresivo o emotivo. Hall lo sitúa en la sintaxis. Las variadas funciones que hemos examinado en el método de las buenas razones lo emplazan en el funcionamiento pragmático de los términos éticos. Pero Moore lo coloca en el campo de la «visión» ética como la cualidad de bueno; Köhler y la teoría de la Gestalt lo localizan generalmente como un vector en el campo fenoménico. No estoy planteando aquí la cuestión de cuál es el emplazamiento «correcto»; es posible que éstas sean experiencias diferentes en los seres humanos, o que sean acentuaciones diversas en una ex-

[23] STUART HAMPSHIRE, *op. cit.*, pág. 478.

periencia común más compleja. Pero parece perfectamente claro que los juicios morales pueden ser y han sido formulados de tal manera que el elemento prescriptivo forme parte de los fenómenos designados. Así, pues, un enfoque cognitivista, ya sea naturalista o no naturalista, no puede ser acusado de omitir la prescripción [24].

Tomemos, por ejemplo, la concluyente advertencia de Hare de que «los filósofos morales no pueden seguir ambos caminos, o deben reconocer el elemento irreductiblemente prescriptivo en los juicios morales, o deben admitir que los juicios morales, tal como son interpretados por ellos, no guían las acciones del modo en que, según se entienden de ordinario, evidentemente las guían» [25]. Pero ¿cómo las guían? Guiar es un asunto complejo, y recomendar (el candidato de Hare) es sólo una forma. En definitiva, para comprender lo que es la guía tenemos que examinar las teorías del aprendizaje y de la motivación en psicología, la enseñanza en la educación, la influencia en la ciencia política, etc. Aquí parece que se está produciendo un cambio importante. El modelo mecanicista hablaba de condicionamiento en el aprendizaje y de la presión de los impulsos y deseos en la motivación, de conflictos de adoctrinamiento en la educación, de ideales políticos como instrumentos para conseguir el control sobre los hombres. (El análogo moral está claro en el recomendar, expresar, «persuadir» sutilmente y aguijar, del énfasis prescriptivo.) Ahora encontramos el concepto de la Gestalt de relaciones significativas comprensivas, el concepto psicoanalítico de visión intelectual en contraste con «racionalización», y la reciente aparición del concepto del yo en el pensamiento psicológico, el énfasis educativo sobre el juicio crítico e incluso cabe esperar que los ideales políticos se interpreten en términos de las aspiraciones humanas de los súbditos en lugar de los intereses de poder de los gobernantes. De manera similar, en la teoría ética, creo que nos estamos aproximando al punto en que restableceremos como el contexto primario en el que uno recibe la guía, aquel en que uno *aprende* o *llega a ver claramente*. Porque es un hecho palmario que cuando se ayuda a los hombres a ver claramente qué quieren y qué actividades acarrearán lo que ellos quieren, qué consecuencias tendrá su acción y qué querrán en las condiciones subsiguientes, entonces han recibido una guía.

Esto no debe entenderse mal. Con ello no se amengua el elemento de suscripción o compromiso implicado en la decisión en cuanto acto, ya se trate de un compromiso con un sistema específico de conducta o con un principio. Lo que entra en el juicio ético, según esta doctrina, no es el acto del compromiso, sino el descubrimiento de que estás comprometido. La cuestión de si un

[24] Todo este problema del emplazamiento variable del elemento prescriptivo fue desarrollado plenamente más arriba, en el cap. III.

[25] HARE, *op. cit.*, pág. 195.

hombre que descubre que está comprometido actuará de hecho según estas directrices, es otro problema distinto. Sócrates piensa que quien conoce su propio bien lo hará, y Dostoyevsky opina que uno podría querer, precisamente por esta razón, hacer lo contrario [26]; no es menester que consideremos este debate como indecidible. Pero guiar tampoco es determinar, ni es recomendar a la fuerza. Hay una separación no sólo entre la decisión y la acción, sino también entre el juicio y la decisión-en-cuanto-acto. El juicio moral no es más (ni menos) práctico de lo que la ciencia es perceptiva; la ciencia usa y aprende de cada nueva percepción, y el juicio moral usa y aprende de cada nueva decisión.

La principal objeción suscitada contra tal dirección de la teoría ética se refiere al contenido de la cognición. ¿Cuál juzga el juicio moral que es el caso si es cognitivo? ¿Cuál es el contenido del aprendizaje ético que guía la conducta? No es preciso que zanjemos aquí esta cuestión. Pero es decidible, y hay gran cantidad de candidatos. Muchos son tradicionales, como lo que producirá felicidad, o realizará el yo (en alguna concepción empírica del yo), o se conformará con las demandas de ciertos sentimientos de obligación (v. gr., sentimientos de culpabilidad), o se adaptará a las aspiraciones básicas propias o al sistema existente de esfuerzos, o lo que se aprobaría o desaprobaría en condiciones ideales especificadas, o se desearía por sí mismo en condiciones definidas. Las concepciones tradicionales se están ahondando con el progreso de la ciencia psicológica y social; por ejemplo, mediante el estudio fenoménico del campo, el estudio de las profundidades psicoanalíticas y la teoría del desarrollo de la personalidad, el estudio psicológico y social del yo, la comparación antropológica de la experiencia moral, los estudios funcionales y socio-culturales de la moralidad, los estudios histórico-dinámicos del cambio en el contenido y la forma de los elementos morales. Los candidatos, en un naturalismo contemporáneo sofisticado, pueden implicar, por ende, configuraciones de tan diversos elementos, en lugar de la simple «aprobación» introspectiva de teorías anteriores. Decidir entre todos estos candidatos es un problema teórico de análisis, que coordina los materiales científicos y la teoría de las metas de la ética. Y el asignar la primacía al contenido cognitivo y al contexto de aprendizaje, como el núcleo de la práctica orientadora, no tiene por qué comportar el menosprecio de los otros varios tipos de contenido y sus respectivos contextos.

En semejante decisión, las consideraciones científicas pueden entrar más profundamente de lo que solemos reconocer. Por ejemplo, la teoría emotivista, con su negación del concepto de validez para la ética, descansa en una rigurosa separación de la creencia y la actitud. Esto supone el carácter arbitrario de la emo-

---

[26] Ver sus *Letters from the Underworld* (Everyman ed., 1913), págs. 25 y sigs.

ción en relación con la cognición. No obstante, si se encuentra que la emoción tiene un carácter motivacional interno en el patrón de una búsqueda de metas humanas, entonces ¿no resultaría un tanto estéril la teoría emotiva, basándose como se basa en esa rígida distinción? [27]. Análogamente, decir que un juicio ético es una decisión, no una percepción o una cognición de relaciones, encarna claramente una teoría muy especial del papel de la voluntad en relación con el intelecto. Esto debe quedar explícito para la crítica científica.

Los elementos valorativos pueden entrar también en las decisiones metodológicas de la teoría ética. Stevenson trata la elección de los métodos como normativa, y Hare podría verse conducido a recomendar algunas teorías al igual que una conducta. Y es posible encontrar buenas razones para el hábito de buscar buenas razones. En cualquier lenguaje se hallará que algún área de elección entre los elementos teóricos implica una valoración. Aquí —especialmente si resulta que la teoría ética siempre ha tenido históricamente algún papel práctico— parece completamente permisible ofrecer los propósitos o necesidades comunes como bases para la decisión. El que una formulación teórica una más estrechamente a los hombres para afrontar tareas comunes, o que ensanche el área de conformidad básica, me parece que es un fundamento «más sólido» para la preferencia teórica o el plan metodológico que un uso contingente, aunque sea secundario respecto al papel de los supuestos científicos correctos. Formalmente, tales valoraciones aparecerían como estipulaciones a un meta-nivel en cuanto a las definiciones y cometidos de la ética. Pero su justificación repetiría el fundamento que aquí hemos abarcado en líneas generales.

La conclusión apuntada por estos análisis un tanto variados es que el intento de introducir nuevos modelos de validez en la teoría ética descansa o en la suposición aceptada demasiado precipitadamente de que los modelos establecidos son inútiles o en un prematuro pesimismo sobre el progreso de las ciencias humanas, o en una concepción angosta de lo práctico, que ignora la eficacia enteramente práctica de la cognición y la reflexión.

VI

Aun a riesgo de repetición merece la pena añadir unas cuantas reflexiones generales sobre la lógica del argumento de que la moralidad es práctica, no

---

[27] Cf. R. W. LEEPER, «A Motivational Theory of Emotion to Replace 'Emotion as Disorganized Response'», *Psychological Review,* LV (1948), 5-21. Para una teoría en que el elemento cognitivo es más central ver el resumen de R. B. BRANDT de una teoría del campo de las emociones, en su *Hopi Ethics* (Chicago, 1954), págs. 311 y sigs. Para una crítica de los supuestos psicológicos de la teoría emotivista ver V. J. MCGILL, *Emotions and Reason* (Springfield, Illinois, 1954).

teórica, *y por consiguiente* sus términos fundamentales requieren una interpretación prescriptivista; no se les debe privar de su fuerza normativa. He estado insinuando que este argumento es un *non sequitur;* concedido el carácter práctico de la ética, la decisión de si dar a su teoría un tono prescriptivista o un tono no prescriptivista es, en gran medida, la cuestión científica de *cómo se ha de lograr la practicalidad.* Y para responder a esto se requiere un amplio conocimiento del campo humano, incluidas las aspiraciones de los hombres, las condiciones de vida, las posibilidades de conocimiento y la estructuración de las relaciones humanas y sociales.

Lo implicado es algo más que la interpretación de los términos éticos y el modo de razonar, cuando la practicalidad impregna el armazón entero de una teoría ética. Meditemos sobre la teoría emotiva, que incorpora la practicalidad en todas sus partes.

Su puesta en escena es práctica en el sentido de que se centra sobre los procesos de influencia interpersonal y sobre los desacuerdos en la actitud. No hay ninguna contradicción a la tremenda importancia práctica de tales desacuerdos, en el período de crecimiento de la teoría emotivista, que precedió a la Segunda Guerra Mundial. El discurso moral se ve así como una tentativa de resolver los desacuerdos en la actitud. Sus instrumentos son las emociones expresadas en el discurso; su mira es cambiar las actitudes opuestas.

Los conceptos éticos son interpretados en términos de su función práctica. El magnetismo de la 'bondad' proviene del hecho de que el elemento emotivo es colocado *dentro* del significado, no fuera como concomitante o consecuente. Como resultado de ello, las generalizaciones en la ética son simplemente expresiones generalizadas, sólo con el mínimo elemento cognitivo, que estriba en reconocer que el que habla (uno mismo) tiene estas actitudes.

Cualquier concepto metodológico de validez es rigurosamente distinguido de la deducción o la inducción, según hemos visto. El uso de un patrón de decisión es primariamente la *defensa* de un método de decidir, no un razonamiento en el que se pasa de premisas fácticas a conclusiones éticas.

El criterio del éxito o de la efectividad es también, evidentemente, práctico. Una controversia normativa es «resuelta» no en el sentido científico en que la solución de un problema es una respuesta verdadera a la cuestión planteada, sino en el sentido práctico de zanjar un desacuerdo. Una actitud opuesta es desvanecida o cambiada, y se obtiene el acuerdo práctico.

La reorientación práctica a lo largo de la teoría es así manifiesta. Y es esta actitud la que persiste a través de todos los cambios llevados a cabo en las diversas formas de prescriptivismo.

Ahora bien, ¿hasta qué punto es práctico que engranen todas las partes de la teoría tan ajustadamente para las funciones prácticas? ¿Qué sucedería si otros

campos prácticos —medicina, ingeniería, derecho o educación— hicieran lo mismo? Tomemos, por ejemplo, la medicina y pensemos en ella en su pleno desarrollo histórico. Su tarea es práctica y queda moderadamente bien definida en términos de la meta de la salud. Y aunque ha habido toda clase de interpretaciones de la salud, hay una serie francamente clara de indicios que abarcan la ausencia de dolor, la capacidad de funcionamiento, la ausencia de ansiedad depresiva e incluso concepciones más abstractas de bienestar generalizado. Supongamos ahora que un médico teórico antiguo dijera a sus colegas: «La medicina es una ciencia *práctica.* Su misión básica es curar a los pacientes. Por tanto, los conceptos médicos han de ser reorientados de manera que sean prácticos, esto es, curativos. 'Enfermo' es un término gerundivo que significa primariamente *que debe ser curado.* Cualquier aserción médica requiere, pues, una reinterpretación para ver su efecto curativo». Al principio quizá se sentiría tentado a asignar al discurso médico un papel emotivo calmante con respecto al paciente. Pero esto podría recordarle demasiado intensamente la brujería y la primitiva medicina mediante encantamientos. Así, recapacitaría probablemente en que el contexto del discurso médico está, en primer lugar, entre los propios médicos y llevaría a cabo sus traducciones dirigiéndolas a los colegas. Por ejemplo, los términos de diagnóstico clasificadores de enfermedades se aclararían del modo siguiente: 'que debe ser tratado con purgantes', 'que debe ser tratado con sangrías', 'que debe ser tratado con dieta', etc. Traducir un término médico de enfermedad como 'que tiene tales y cuales síntomas', o 'que tiene en su interior tal y cual proceso', sería tabú; sería tachado como la falacia del descriptivismo de los profanos el equiparar un uso genuino (curativo) del discurso médico con una usanza secundaria (puramente teórica). Nuestro practicalista sacaría las conclusiones concomitantes concernientes al tratamiento mismo. Puesto que la medicina es una ciencia práctica, no una ciencia teórica, es un error emplear modelos inductivos. Hay demasiada variación individual. Esto implica más bien una destreza práctica y una percepción práctica. Y remacharía su argumento con estas palabras: «¿Esperas tú realmente que la medicina opere con teorías generales y leyes sistemáticas, y que haga subsunciones automáticas?». Y si no fuese un anacronismo —porque estamos hablando de un médico *antiguo*— habría añadido: «Tu esperanza es tan fútil como la ingenua creencia de Napoleón de que su código no requeriría comentarios ni interpretaciones».

Ninguna prueba, desde luego, se ha pretendido con esta analogía. Puede muy bien haber dominios en que semejante modo de interpretar un campo tenga mérito, aunque la medicina difícilmente parece ser ya uno de ellos. Y, sin embargo, yo me he tropezado ocasionalmente con psicoanalistas que argumentaban casi de esta manera al oponerse a cualquier tentativa de hacer más científico su campo. Nuestro interés aquí se limita simplemente a lo que entraña

la admisión de que la filosofía moral es práctica. Todo lo que estoy procurando mostrar es que nada, aparte del progreso de un campo y del estudio de sus fenómenos para ver qué aserciones fáctico-causales cabe hacer indicando el grado de orden allí describible, puede, en definitiva, determinar para nosotros cuál es el modo *más práctico* de interpretar el campo, sus conceptos, sus métodos y su sentido de sus cometidos. No hay nada en la idea de ser práctico que impida al sistema más práctico ser la más rigurosa formulación teórica de los conceptos y métodos. La historia de las ciencias y de las matemáticas, así como la relación entre la investigación básica y la tecnología práctica en la vida moderna, deben servir como la más convincente evidencia, al menos hasta el presente.

La historia de la medicina muestra que el campo se amplía a medida que la concepción del ser humano y de su mundo experimenta transformaciones. Temkin señala que la medicina antigua y medieval mantenía restringido el campo porque se suponía que había un plan benéfico actuando en el mundo, de suerte que curar era a lo sumo quitar un obstáculo de las operaciones de la naturaleza, pero una vez que Descartes empezó a pensar en el cuerpo como en una máquina y se perdió la fe en las operaciones benéficas de la naturaleza en cuanto tal, el reino de la posible ingerencia médica se hizo mucho más vasto [28]. En los tiempos modernos podemos ver cómo el progreso de la psicología ha introducido los fenómenos mentales dentro del ámbito de los juicios de salud, y la consecuencia ha sido el avance de la psiquiatría y el acercamiento a una concepción unificada del hombre entero en el campo de la medicina. Y pastos más extensos todavía se abrirán ante nosotros cuando resulte patente el papel de los factores sociales y culturales sobre la salud.

¿Por qué ha de esperarse encontrar una fuerza normativa en el *lenguaje* ético? Compárense los juicios lingüísticos de alabanza y de reproche, las virtudes fundadas en hábitos de décadas, los proyectos y procedimientos educativos institucionales con toda clase de sanciones entrelazadas. ¿Buscaremos la fuerza normativa en los primeros, más que en los segundos o terceros? ¿Es sorprendente que Aristóteles vincule su ética con la política y se ocupe profusamente de la educación y el derecho, y que Dewey aborde los problemas del cambio social como réplica a los conflictos y exigencias de determinados períodos? Aun cuando la moralidad resultara ser completamente un arte, las generalizaciones fuesen imposibles y la inestabilidad del campo y la complejidad del campo se acrecentaran hasta el máximo —es decir, aunque se cumplieran todas las condiciones que justifican un enfoque prescriptivista—, ¿por qué centrarse sobre

---

[28] OSWEI TEMKIN, «Metaphors of Human Biology», en *Science and Civilization,* ed. R. C. Stauffer (Madison, Wisconsin, 1949), págs. 179 y sigs.

el lenguaje, en lugar de sobre el acto de decidir? Esto es lo que una perspectiva existencialista como la de Sartre parece estar pretendiendo, principalmente porque considera toda sistematización como un tipo de esclavitud por parte del pasado, incluido su propio pasado. Pero tal «practicalismo» sostenido consistentemente, tendría que remoldear sus conceptos en términos de los resultados psicológicos del estudio de la elección y la decisión en cuanto fenómenos. La fuerza normativa radicaría en el fenómeno de ser un hombre en el predicamento humano.

La convergencia sobre lo lingüístico no es intrínsecamente improbable. El lenguaje *es* un poderoso factor en la vida humana. La palabra y el pensamiento tienen fuertes relaciones. La definición del hombre como un animal lingüístico o un animal forjador de símbolos compite con la que lo define como animal racional. Los hombres construyen esquemas sistemáticos de palabras, cuyo uso establece a veces una diferencia entre el amor y el odio, el éxito y el fracaso, e incluso la vida y la muerte. Gran cantidad de enseñanza moral se efectúa a través del habla —en nuestra cultura—, aunque en nuestros momentos más reflexivos reconozcamos la importancia del ejemplo, el hábito y la estructuración básica de las instituciones. Hace algún tiempo tuve la sospecha de que la insistencia sobre lo lingüístico en la ética descansa en la suposición de que el habla es el único instrumento de la moralidad.

Realmente, la opinión de que el lenguaje es una poderosa herramienta para mover a los hombres no se limita a la teoría ética actual. Constituye una parte de ese amplio movimiento que lo abarca todo, desde el más refinado análisis lógico del lenguaje de las matemáticas y el esclarecedor estudio cultural de los símbolos, hasta la demagogia de la política y las últimas tretas de la publicidad. En muchas de estas áreas ha habido una tendencia a concebir la influencia desde arriba, o sea, desde el punto de vista de los dirigentes; esto atribuye a la técnica un poder mayor del que efectivamente le es dable ejercer. Un estudio más completo mira asimismo desde abajo; muestra las bases de la constitución de los hombres, de sus circunstancias, historia, necesidades, aspiraciones, etc., sobre las cuales los dirigentes encuentran un campo para su actuación. Muestra igualmente los límites del poder de la técnica y la base del éxito o fracaso que llegue a obtener. En el capítulo V probaré que, en el caso de los ideales, la perspectiva desde abajo es más reveladora que la desde arriba. En cierto sentido, ésta es la lección general que surge también aquí respecto a la relación del lenguaje con el contexto entero de las necesidades, capacidades y problemas psicológicos y sociales de los hombres. Al menos ésta es la hipótesis que quiero ofrecer para la reconsideración del rumbo lingüístico de nuestro tiempo en la teoría ética.

Parte tercera

EL MÉTODO DESCRIPTIVO

El punto de vista descriptivo

En los viejos y felices días anteriores a la revolución prescriptiva del siglo XX el esbozo de las tareas de la ética parecía claro. Como en toda otra disciplina teórica, se daba por sentado que la ética poseía sus datos, que había que analizar cuidadosamente. Estos abarcaban los fenómenos morales, o la experiencia moral, o los sentimientos morales, o cualquiera otro modo en que se quisiera hablar de ellos. La indagación moral tenía que localizar, aislar y *describir*. Proseguir adelante y explicar era ofrecer alguna especie de teoría más allá de las descripciones, pero que había algo que describir era indudable. El siglo XVIII acaso fue demasiado lejos al concentrarse sobre los contornos y relaciones de los sentimientos morales, como también fueron demasiado lejos los utilitaristas al enlazar todo fenómeno moral con la búsqueda del placer, y los racionalistas e intuicionistas al ontologizar las experiencias morales. Pero todos estaban de acuerdo sobre los datos a analizar y describir, y confiaban en este núcleo de fenómenos básicos y en el espíritu de intercambio racional para corregir las interpretaciones exageradas de unos respecto a otros.

La insistencia contemporánea en que la función de los términos éticos es primordialmente práctica —expresiva, persuasiva, recomendatoria, etc.— y no descriptiva ha ido acompañada, según hemos visto, del supuesto de que enfrascarse en la descripción produciría ciencia, no ética. El lenguaje de las funciones morales ha reemplazado al de los fenómenos morales. El averiguar qué puesto ocupa el método descriptivo en la ética actual es así una labor que ha de realizarse de nuevo, empezando con el significado mismo de 'descripción'.

EL SIGNIFICADO DE 'DESCRIPCIÓN'

En el teorizar ético los escritores contemporáneos raramente se paran a preguntar qué se entiende por 'descripción' [1]. Tienden, en general, a adoptar una

[1] Un ingenioso replanteamiento de la cuestión entera del significado de 'describir' se encuentra en S. E. TOULMIN y K. BAIER, «On Describing», *Mind,* LXI (1952), 13-38. Su interés se centra principalmente en los contextos específicos del uso ordinario en que se

explicación de ella que está muy difundida en el clima intelectual corriente. Esto no es irrazonable, porque al fin y al cabo un tratado de teoría ética no tiene por qué soportar la carga de analizar todos los conceptos filosóficos. Pero existe siempre la posibilidad de que el cuadro típico dé por admitidos ciertos puntos a discutir, y esto quiere decir que algunas de sus partes han de ser replanteadas. Ahora bien, el cuadro típico de la descripción me parece que incorpora en la actualidad dos elementos distinguibles, que tienen muy diferente importancia. Uno de ellos es que la descripción es una *empresa* de una clase muy especial; tiene una meta muy definida: la de llegar a conocer qué está sucediendo, cuál es el caso, qué es verdadero de un área dada. (Multiplico las expresiones porque no deseo verme apresado en los problemas de una formulación particular.) En este sentido, desde luego, el propósito encarnado no es evaluar o apreciar, ni tampoco aclarar significados o encontrar causas. Es perfectamente posible emplear un solo término muy elástico —como 'juzgar' en el sentido de hacer discriminaciones— y asimilar así empresas diferentes, hablando de 'hacer discriminaciones fácticas' y 'discriminaciones valorativas', pero quizá semejante hábito de dilatar los conceptos sea una de las fuentes de confusión.

Que el describir entraña un punto de vista distintivo en el sentido sugerido es una importante tesis de este volumen; pero esto no lleva consigo el segundo elemento del cuadro típico, que se refiere a los géneros de términos que constituyen una explicación descriptiva. El cuadro típico del siglo XX incorporaba hasta hace poco la larga tradición de un estrecho empirismo sensualista, reforzado con el predominio del positivismo. Las explicaciones descriptivas eran, en principio, analizables en complejos de datos sensibles o de experiencias sensoriales. Tenían que ser rigurosamente distinguidas de la interpretación; de hecho, todos los conceptos teóricos se traducirían, en principio, en seres de predicados de observación. Este tipo de análisis, en su conjunto, ha sufrido una violenta sacudida con el desarrollo interno de la filosofía de la ciencia, y la liberación subsiguiente está íntimamente vinculada a lo indicado en el tratamiento de la definición en el capítulo V. Las experiencias sensoriales se han visto obligadas a desempeñar el papel de elementos verificadores de las aserciones, en lugar del de constitutivos últimos del objeto de las aserciones; el alcance de los elementos teóricos ha llegado a considerarse como penetrante más que como

---

dice de alguien que 'describe', en lugar de, verbigracia, que 'declara', 'narra', 'registra', 'relata', 'da cuenta de', 'monologa', 'informa', etc. (pág. 25). Los autores esperan que tal diferenciación elimine las trampas en que se cae al hacer que un término técnico de 'descripción' «abarque cualquier sentencia de la que pueda hablarse como verdadera o falsa» (pág. 29). Lo que yo llamo aquí cuadro típico coincide en cierta medida con lo que ellos denominan uso técnico. Pero lo que me interesa en lo que sigue no es el uso ordinario, sino los diferentes modos de describir que aparecen en las diversas ciencias.

puramente auxiliar [2]. Ya no hay ninguna impropiedad si decimos que una explicación que use términos disposicionales ('frágil', 'agudo', 'agradable', etc.) es una explicación descriptiva [3]. Sin duda, queda la tarea de distinguir los límites superiores de una exposición descriptiva; uno no quisiera suponer, yendo al otro extremo, que todas las aserciones teóricas hayan de ser reputadas como descriptivas. Pero esto deja de ser una cuestión de todo o nada, y se convierte más bien en el problema de analizar la manera en que los conceptos teóricos de un campo funcionan en el cuerpo de enunciados del campo, en la particular etapa de desarrollo del sistema.

Evidentemente, no es nuestra labor presente discutir la filosofía de la ciencia en general, ni adoptar soluciones dogmáticas en la ética para problemas que están sujetos a controversia en la teoría de la ciencia. Pero nos sentimos compelidos a señalar que las explicaciones clásicas al respecto ya no pueden admitirse simplemente como autorizadas. En consecuencia, resumiremos unas cuantas conclusiones acerca de la descripción, básicas en el sentido en que hablaremos del método descriptivo en la ética:

1) La adopción de un punto de vista descriptivo no comporta ninguna explicación automática de las clases de términos que son constitutivos de un relato descriptivo. El papel científico de lo sensorial es palmariamente central, pero cualquier *ecuación* de lo descriptivo y lo sensorial tendría que ser establecida independientemente.

2) La entrada de elementos teóricos, en sí misma, no hace que una exposición se torne no descriptiva. Si 'agradable' y 'placentero' son permisibles, también lo son 'horrible' y 'satisfactorio'. Habría que preguntar entonces si hay usos en que 'deseable' sería permisible, evitando, desde luego, las cuestiones de ambigüedad de las que se ha acusado a menudo a Mill en este contexto. Aunque los términos éticos de elevada generalidad resultaran tener un significado descriptivo, y aun cuando 'bueno' se tomara como una construcción teórica, todavía podría haber componentes descriptivos.

3) El campo de la ética sería uno de los muchos en que cabría extraer lecciones sobre la relación de los elementos descriptivos con los no descriptivos. No sería forzoso aceptar como autorizada ninguna tesis general acerca de

---

[2] Ver, por ejemplo, las referencias sobre las construcciones teóricas, más arriba, página 125, nota 32. Para los cambios en la teoría que identificaba el significado con el modo de verificación, en la cual se apoyaba gran parte de la teoría sensualista del siglo XX, ver CARL G. HEMPEL, «Problemas y cambios en el criterio empirista del significado», en *Revue Internationale de Philosophie,* enero 1950; cf. asimismo la introducción de A. J. AYER a su *Language, Truth and Logic* (Nueva York, 1946).

[3] Este punto es delineado en un agudo bosquejo en relación con la ética, en el ensayo de ISRAEL SCHEFFLER, «Anti-Naturalist Restrictions in Ethics», *The Journal of Philosophy,* L (1953), 457-466.

la descripción, basada únicamente en otros campos. En suma, sus necesidades y problemas en cuanto campo de investigación constituyen parte de la evidencia en pro o en contra de cualquier imagen general de la naturaleza de la descripción.

4) La frecuente imputación de que si un término es descriptivo las aserciones que lo implican son científicas, no éticas, falla por dos razones: *a)* Lo 'descriptivo' no es igual a lo 'científico'. Por ejemplo, un relato histórico es descriptivo, pero lo es aunque hubiera que sostener la opinión de que la historia no es científica. En resumen, las descripciones constituyen ese tipo de materiales que la ciencia puede sistematizar a su propia manera, pero no hay ninguna garantía a priori de que una clase dada de descripciones se convierta en el objeto de una indagación científica afortunada. Aun cuando esto resultara cierto para cualquier descripción posible, este alcance universal de la ciencia es a su vez una hipótesis científica, no una verdad analítica. No podemos, por tanto, equiparar lo 'descriptivo' con lo 'científico'; pero podemos decir que toda descripción puede entrar en una investigación científica teóricamente posible. *b)* Análogamente, no cabe equiparar lo 'descriptivo' con lo 'no ético'. Podemos decir, con la mirada puesta en la distinción de los puntos de vista, que descripción no es evaluación, pero no nos es lícito dar por supuesto de antemano que la ética no se ocupa de ambas empresas; de hecho, hasta probaremos más tarde que también acomete la empresa causal-explicativa. Pero lo que es más importante aquí es señalar que el alcance de la evaluación y el de la descripción pueden coincidir o superponerse parcialmente, que la marcha efectiva puede ser la misma a pesar de la diferencia de empresa. Quizá este punto quepa aclararlo y explorarlo mejor, una vez que hayamos examinado los diversos modos de descripción.

Modos de descripción

Los modos de descripción pueden clasificarse de muchas maneras diferentes. A veces se ocupa uno de la fuente de observación y cataloga las distintas especies: sensación, memoria, introspección, informe fenomenológico [4]. A veces los varios modos quedan clasificados como métodos, especialmente en las controversias de las escuelas dentro de una ciencia en progreso; por ejemplo, los métodos behaviorista y fenomenológico en psicología. Otras veces el énfasis recae sobre la materia de las ciencias familiares, de suerte que tenemos las descripciones físicas de las ciencias naturales, las descripciones individuales de la

[4] Cf. Henryk Mehlberg, *The Reach of Science* (Toronto, 1958), págs. 110-119.

psicología, las descripciones sociales o de grupo de las ciencias sociales y la descripción histórica. Nuestro interés aquí no se centra en la sistematización de este área, sino en la selección de lo que es útil para la investigación ética. Me gustaría, por tanto, comentar cuatro modos de descripción, que más adelante veremos que nos ayudarán a plantear el problema de las direcciones de desarrollo en la ética. Estos son: la descripción de comportamiento, la descripción fenomenológica, la descripción social y la descripción histórica.

La *descripción del comportamiento* ha tenido su más pleno desarrollo en cuanto técnica en la psicología. Es una historia familiar que la escuela conductista de psicología empezó como una rebelión contra las teorías introspectivas y los modos teleológicos tradicionales de describir la acción humana. Su meta era hacer científica la psicología, en el sentido en que concebía que las ciencias físicas eran el prototipo de la ciencia. No es tarea nuestra aquí computar las ganancias y las pérdidas de este capítulo de la historia de la psicología, sino reparar en el concepto de descripción del comportamiento, al que el behaviorismo ha dado su forma más rigurosa. El behaviorismo pretendía describir la acción humana puramente en términos de las patentes y observables secuencias de comportamiento, y esperaba que pudieran descubrirse luego las leyes de la acción humana para relacionar el impacto de los «estímulos» físicos con las «respuestas» de comportamiento. Así, el hambre no se describiría en términos introspectivos de una sensación de un tipo específico de incomodidad en una región del cuerpo, ni en términos teleológicos de un deseo de alimento, ni en términos fisiológicos de las contracciones que ocurren en el estómago. Una descripción behaviorista especificaría la cantidad de alimento comido cuando fue presentado, o la persistencia de la elección de formas de acción que terminan en el alimento, o el lapso de tiempo desde la comida precedente.

Es difícil, sin duda, restringir el concepto de descripción del comportamiento dentro de sus límites originarios, aunque los behavioristas más estrictos son a veces sorprendentemente rigurosos. Hay al menos varias direcciones en que tiende a desviarse. Una es hacia la fisiología, que fácilmente puede considerarse como comportamiento interno, a no ser que se haya trazado rigídamente la frontera en la piel. Ciertamente, si la meta es la observabilidad científica, no hay razón alguna para que las contracciones musculares y las secreciones glandulares no entren en el cuadro descriptivo. Pero la insistencia behaviorista en la distinción entre lo perteneciente al comportamiento y lo fisiológico es conceptualmente saludable, puesto que muestra que el mismo término —'hambre'— puede abarcar significados operativos diferentes, de manera que cualquier asimilación de los dos es una correlación científica de variables separadas. (Hasta qué punto tendría que haber una distinción *general* entre los dos tipos de descripción, en lugar de una precaución en casos particulares, dependería, desde

luego, de la consistencia con que pudieran mantenerse aparte en las líneas divisorias, y de lo grande que fuese el área de vaguedad; dependería también del grado en que se requeriría la referencia a lo fisiológico para explicar o sistematizar lo correspondiente estrictamente al comportamiento.) Una segunda tendencia es la de asimilar los dominios de lo introspectivo y lo mental, en cierta medida, admitiendo los relatos verbales como comportamiento lingüístico. El éxito de esto depende realmente de lo adecuado que resulte ser el análisis behaviorista del 'significado' y de los procesos de simbolización. De lo contrario se convierte en un expediente subrepticio de aceptar lo que estaba excluido. Un tercer rumbo, no siempre explícito, es el que se encauza hacia lo social. El uso ordinario de los términos en la situación humana invita prácticamente a tal ampliación. Por ejemplo, se dice que un chiquillo sale de su casa el sábado por la mañana, con una gran manopla en la mano, se junta con otros niños, y todos se ponen a jugar al beisbol. Esto suena claramente a comportamiento, pero incluso, aparte del lenguaje de tono teleológico, hay una precisa referencia a normas sociales y culturales. Un behaviorismo social que intenta aplicar un enfoque behaviorista a las ciencias sociales, a menudo opera sobre el supuesto de que, en principio, podría llevarse a cabo una reducción a una pauta compleja de respuestas individuales de comportamiento.

La cuarta dirección es de capital importancia para la descripción ética. Es un desarrollo consciente —donde mejor se ve es en la obra de E. C. Tolman [5]— encaminado a forjar criterios behavioristas responsables para los conceptos de propósito y de comportamiento propositivo. Que la descripción del comportamiento puede usar responsablemente tales conceptos, y con cuidadosa diferenciación en la verificación, parece fuera de duda. La cuestión que sigue en pie es la de si en la acción humana no se requieren otros métodos descriptivos (introspectivo, fenomenológico) para proporcionar un cuadro *más completo* de lo que está sucediendo.

En cualquier caso, el papel de la descripción del comportamiento en la descripción ética parece estar suficientemente definida, de suerte que al menos se requeriría alguna referencia al comportamiento en la verificación de las descripciones valorativas [6].

---

[5] En su libro *Purposive Behavior in Animals and Men* (Nueva York, 1932). Ver también su ensayo «Behaviorism and Purpose», en sus *Collected Papers in Psychology* (Berkeley y Los Angeles, 1951).

[6] Merece la pena advertir que no es lógicamente imposible negar esto. Sería la tesis de que «El hombre *A* tiene el valor *V*» es compatible con todos y cada uno de los modos de comportamiento posibles por parte de *A*. En rigor, cabe concebir fácilmente que *A* tiene la disposición de comportarse de una manera dada, pero que, por coincidencia, se halla tan completamente frustrado que aquélla no acabaría en un comportamiento en ninguna situación imaginable (no meramente efectiva). Pero esto nos deja también un vasto radio de acción.

La *descripción fenomenológica* o, como se la llama con frecuencia, *descripción fenoménica,* ha alcanzado una renovada preponderancia en el pensamiento moderno. Se ha desarrollado en el amplio contexto de la fenomenología contemporánea, ha sido utilizada en movimientos científicos como la psicología de la Gestalt, ha estado largo tiempo implícita en la descripción literaria de las relaciones humanas, se ha empleado como técnica básica en las exposiciones existencialistas y ocupa un puesto central en algunas escuelas de la teoría psiquiátrica. Lo que antaño era reputado como lo «meramente fenoménico» ha conseguido ahora un nuevo respeto y avanza quizá en una carrera de engrandecimiento.

En la tradición ética hay, por de contado, muchas descripciones de sensaciones y sentimientos éticos. Tales descripciones se ha considerado a menudo que se refieren a experiencias o reacciones «subjetivas», enlazando así la ética con un tipo especial de teoría epistemológica. La contribución capital de la fenomenología contemporánea es el esfuerzo de obtener un tipo de descripción de la experiencia sin presupuestos. La fenomenología, según la describe Marvin Farber [7], «no sabe nada y no presume nada sobre las personas; no plantea cuestiones acerca de mí mismo ni de los demás seres humanos, y no hace hipótesis. Una descripción fenomenológica trata de lo dado en el sentido más estricto, con las experiencias tal como son en sí. Se analiza, v. gr., la apariencia de la cosa y no lo que aparece en ella, y todas las apercepciones por medio de las cuales la apariencia y lo que aparece entran en correlación con el yo, al que algo aparece, son rechazadas. La elucidación del conocimiento que resulta de este análisis es simplemente la abstracción intuitiva adecuada, que lleva la esencia general de lo que es fijado fenomenológicamente a la conciencia evidente». El cuerpo y el sujeto empírico son también, desde luego, suprimidos, eliminados y «puestos entre paréntesis» [8]. Todo lo que queda es el campo fenomenológico (o fenoménico).

Mientras que las exposiciones filosóficas suscitan la discusión de la naturaleza de las «esencias» directamente intuidas, y la cuestión de si la existencia puede ser efectivamente «puesta entre paréntesis», el uso científico de la ins-

---

Por ejemplo, si el factor inhibidor es una neurosis incurable, podríamos suponerla curada, en un condicional contrario a los hechos. Finalmente, la cuestión de la sugerida irrelevancia de la descripción behaviorista queda vinculada a la del plan de definir o analizar 'el tener un valor'. Puede ser que la tesis de la irrelevancia esté propugnando, en realidad, que *definamos* 'el tener un valor' en términos de descripción intraorgánica o, con más probabilidad, en términos únicamente de descripción fenoménica. Los fundamentos para tales planes antagónicos tienen que ser considerados comparando y evaluando los diferentes métodos. Otra posibilidad de un género menos drástico es que se nos esté precaviendo meramente de los peligros de confiar tan sólo en la descripción del comportamiento.

[7] *The Foundations of Phenomenology* (Cambridge, Massachusetts, 1943), pág. 183.

[8] *Ibid.*, pág. 526.

pección fenomenológica ha barrido más o menos estos problemas y se ha concentrado sobre el aspecto de la observación estricta. Es en este sentido puramente científico en el que se aludirá a la citada teoría en este libro. Quizá su más clara ilustración se encuentra en el procedimiento de los psicólogos de la Gestalt. El color, por ejemplo, es estudiado en el campo visual. Está donde «aparece»; no cabe cuestión alguna respecto a su localización «real» en otra parte. Se delimitan los cambios en el campo cuando entran otros objetos; las relaciones figura-fondo están simplemente «ahí». El éxito de las descripciones y la formulación de leyes en este campo fenoménico ha actuado como una especie de modelo en la tentativa de extender un método descriptivo similar al tratamiento de las emociones, la psicología social y las cualidades éticas. Su consecuencia inmediata en la psicología social, por ejemplo, ha sido una mayor atención a las posibles diferencias individuales en el «significado» de respuestas de comportamiento semejantes. Una contestación afirmativa a la pregunta: «¿Te importaría vivir en la puerta contigua de un negro?» [9], puede significar algo, desde el miedo a verse reducido a una situación humillante a los ojos de los amigos, o la creencia de que los valores de la propiedad pueden bajar, hasta una reacción afectiva personal y directa [10]. Análogamente, la psiquiatría fenomenológica contemporánea acentúa la importancia, al tratar a un paciente, de intentar descubrir no tanto los sentimientos que produzca la introspección, sino, con gran detalle, cómo se le aparece el mundo: si es cerrado, deprimente, sin futuro, amenazador, si las demás personas se ven hostiles o amigables, y así sucesivamente [11].

En la ética, ciertamente, las nociones como obligación, conciencia, simpatía, envidia, amor, exigen una cuidadosa descripción fenomenológica, de suerte que puedan señalarse sus diferencias y formularse definiciones fenomenológicas específicas antes de buscar las correlaciones con los elementos causales y de comportamiento. Es obvio que tenemos que conocer las cualidades específicas de la conciencia de un hombre antes de que podamos pretender relacionarla con la situación familiar, las normas sociales de autoridad o las experiencias condicionantes personales, etc. En general, los filósofos inclinados a la fenomenología han mostrado gran sensibilidad para los matices más finos, abordando problemas y relaciones que el método behaviorista tiende a pasar por alto. No

---

[9] Cf. GORDON ALLPORT, «Prejudice, A Problem in Psychology and Social Causation», en *Toward a General Theory of Action,* ed. Talcott Parsons and Edward A. Shils (Cambridge, Massachusetts, 1951), pág. 372.

[10] Para una exploración general del enfoque fenomenológico en la psicología social ver R. B. MACLEOD, «The Phenomenological Approach to Social Psychology», *Psychological Review,* LIV (1947), 193-210.

[11] V. gr., J. H. VAN DEN BERG, *The Phenomenological Approach to Psychiatry* (Springfield, Illinois, 1955).

hay más que echar una ojeada a obras como *La naturaleza de la simpatía,* de Max Scheler, o la *Etica,* de Nicolai Hartmann, para ver que en ellas se encuentra una mina de sugestivas y sutiles diferenciaciones. Pero siempre hay que estar atentos para separar la descripción fenomenológica de las concepciones colaterales sobre la naturaleza de la ciencia, de los supuestos acerca de la realidad e incluso de las precipitadas asunciones sobre la invariabilidad de la estructura particular que el escritor halla en el campo fenomenológico [12].

En rigor, el uso de la descripción fenoménica no debe comportar ninguna filosofía especial de la realidad. El que el campo fenoménico haya de interpretarse en términos subjetivos, o como una cualidad del proceso material, es una cuestión distinta. Análogamente, cualquier cuestión sobre la «realidad» de una descripción fenomenológica particular va más allá de esta descripción, quedando en correlación con alguna explicación física o existencial. Georg Lukacs cuenta una conversación con Scheler sobre este tema [13]: «Por ejemplo —afirmó—, podrían hacerse investigaciones fenomenológicas acerca del diablo; sólo que la cuestión de la realidad del diablo habría que ponerla primeramente 'entre paréntesis'. 'Ciertamente —le contesté—, y cuando hayas acabado con las representaciones fenomenológicas del diablo abrirás los paréntesis, y el diablo en persona se presentará ante ti.' Scheler se rió, se encogió de hombros y no replicó».

El problema de qué términos relevantes para la ética pueden definirse mejor behavioristamente y cuáles fenomenológicamente, no cabe resolverlo, evidentemente, antes de un estudio concreto. Es probable que en un campo tan complejo se requiera para la mayoría de los términos una constelación de elementos fenomenológicos y behavioristas. Pero al prestar una atención especial a éstos no debemos ignorar la posibilidad de que otros enfoques descriptivos resulten ocasionalmente aplicables, como, por ejemplo, la descripción fisiológica orgánica. Algunos términos psicológicos que aparecen en la discusión ética, como 'tensión', pueden requerir la descripción fisiológica, además de la abiertamente behaviorista y de la fenomenológica, con el fin de lograr una comprensión más completa.

El tercer modo de descripción que me gustaría comentar es la *descripción social.* Es claro que en las ciencias sociales —sociología, antropología, economía, etc.— hay gran cantidad de descripciones de las instituciones y de la manera como funcionan, y de las formas culturales y societales. En época re-

---

[12] Para una breve presentación de algunos de los problemas del método fenomenológico —en conexión con la tesis de Karl Duncker de la invariabilidad ética— ver mi *Ethical Judgment,* págs. 193-198.

[13] GEORG LUKACS, «Existencialismo», en *Philosophy for the Future,* ed. R. W. Sellars, V. J. MacGill y M. Farber (Nueva York, 1949), pág. 574.

ciente, muchas de ellas se han ocupado asimismo de los valores y las normas. ¿Hasta qué punto tal descripción ha de considerarse distinta de los tipos behaviorista y fenoménico, que usualmente son tratados como descripciones de individuos singulares? Pueden encontrarse profundas diferencias si expresamos nuestra indagación en términos del individuo singular y en términos de los patrones de grupo. Y, sin embargo, ha habido una tendencia demasiado inclinada a suponer que, si trabajamos de firme en ello, podemos exhibir los últimos como un conjunto complejo de los primeros. Semejantes programas de análisis reductor solían ser más populares cuando el empirismo estrecho identificaba el significado de un concepto con la manera como era verificado. Y era palmario que los enunciados acerca de los patrones sociales eran verificados mediante observaciones sobre los individuos. La dificultad de los programas reductores ha sido, en general, que se han quedado en programas, y no han obtenido resultados. Y así se están ensayando otros modos de tratar los conceptos de patrón de grupo: como construcciones teóricas o en cuanto referentes a cualidades emergentes o sistemas de relaciones, etc [14].

Tomemos, por ejemplo, la descripción del lenguaje de un pueblo dado. Hay evidentemente un sentido en el que se ocupa del comportamiento verbal de los individuos, por lo cual se requiere la descripción behaviorista. Y, de conformidad con algunas interpretaciones, el 'significado' implicaría alguna referencia a la descripción fenoménica. Pero ¿no es obvio en cierto sentido que la descripción de un lenguaje es la descripción de un patrón *social* de comunicación? Quizá esto se halle oscurecido por el hecho de que un individuo puede producir sonidos por sí mismo. Tomemos, como otro ejemplo, la descripción de un sistema de parentesco. ¿No requiere una mirada constante sobre muchas personas en procesos de interacción social y pierde gran parte de su significado si se refiere solamente al individuo? Y, sin embargo, la verificación se hace en términos de muchos casos de comportamiento individual. No estoy pretendiendo aquí analizar la lógica del problema entero, sino sugerir simplemente el problema. Según veremos, más adelante preguntaremos si los datos mismos de la ética no deben interpretarse como sociales y culturales, en lugar de como individuales.

La *descripción histórica* no plantea nuevas cuestiones sobre el principio lógico, aparte de las suscitadas por la descripción social y cultural. Pero apunta a cuestiones de tiempo, crecimiento, desarrollo y cambio. Los valores pueden compararse diacrónicamente en una tradición dada, así como en culturas entrecruzadas. ¿Hay parámetros de edad básicos en la descripción de los valores

---

[14] Ver, por ejemplo, MAURICE MENDELBAUM, «Societal Facts», *The British Journal of Sociology*, VI (1955), 305-317.

respecto a un individuo, o parámetros de época para una cultura? La cuestión de hasta qué punto penetra lo temporal no es siempre obvia, ni siquiera en el tratamiento de los conceptos éticos. Yo puedo sentirme complacido durante un momento y tener un deseo perenne. ¿Puedo asumir una obligación en una fracción de segundo? ¿Cuánto tiempo tarda en surgir un compromiso básico irrevocable con un modo de vida? ¿Son estas preguntas cuestiones causales o forman parte de la sintaxis de los términos 'compromiso' y 'obligación'?

¿Hasta dónde puede extenderse la descripción?

Es posible que algunos lectores filosóficos se sientan ya impacientes y se pregunten qué tiene que ver con la ética toda esta charla sobre la descripción, por muy importante que sea para la sociología o la psicología al describir los valores de un individuo o de un pueblo. Pero, en rigor, hay dos cuestiones diferentes. La primera es la de hasta qué punto puede ampliarse la descripción. La segunda es en qué medida es aplicable a la ética esta descripción ampliada.

Supongamos que alguien quisiera demostrar que, por ser un observador, el informador resulta incapaz de hacer aserciones morales. ¿Marca esto un territorio prohibido? Tomemos, por ejemplo, la distinción de Stuart Hampshire: «'Yo decidí que *x* era la cosa justa que había que hacer' es un enunciado descriptivo, verdadero o falso; pero '*x* era la cosa justa que había que hacer' es un juicio práctico o moral, justo o injusto» [15]. ¿Significa esto que un informador está siempre, por decirlo así, mirando desde fuera, y nunca consigue una visión interior?

Una primera tentación podría ser la de criticar la distinción. ¿Por qué usa Hampshire el tiempo pasado en '*x* era la cosa correcta que había que hacer'? El acontecimiento ha ocurrido ya. ¿Es el juicio una rededicación? Si no lo es, ¿no puede ser entonces la aserción de un autoinformador de que el acto se ajusta a las normas establecidas por él mismo? 'Yo decidí que *x* era la cosa justa que había que hacer' parece claramente descriptivo. Pero ¿qué decir de 'Es mi decisión que *x* era la cosa justa que había que hacer'? En cierto sentido, esto puede estar expresando terminantemente una decisión presente, no una información sobre ella.

El propósito de tal erosión sería establecer que no estamos tratando tanto con distintos tipos de enunciados como con diferentes funciones o actividades [16].

---

[15] «Fallacies in Moral Philosophy», *Mind*, LVIII (1949), 482, núm. 1. Cf. el análisis de Nowell-Smith de 'él debe' en su *Ethics*, págs. 195-197.

[16] Esto parece reconocerlo Stuart Hampshire, en su reciente libro *Thought and Action* (Londres, 1959), v. gr., pág. 142.

Y así, nuestro informador no tiene por qué preocuparse del hecho de que la decisión práctica, en cuanto actividad, no sea en sí misma descriptiva; siempre puede apresurarse a describir lo que está ocurriendo cuando la decisión práctica está teniendo lugar. El alcance de su información queda así sin restricciones. Porque no hay ningún acto, de la clase que fuere, que sea invocado como la interpretación de '*x* es justo', para el cual no pueda uno establecer el correspondiente enunciado descriptivo concerniente a la persona en cuestión o a la que lo expresa: '*A* encuentra que *x* es justo (o decide que *x* es justo) en el tiempo *t*'. El punto de vista descriptivo, en consecuencia, puede trascender cualquier evaluación con la información descriptiva de que la evaluación tuvo lugar [17]. Aun cuando el informador sea la persona misma que cuenta su propia decisión, cabe distinguir la información instantáneamente posterior y el acto de decisión. Este tipo de paralelismo es válido, tanto si la expresión moral es cognitiva como si es prescriptiva. Si es cognitiva, ya está describiendo —digamos, una cualidad fenoménica del campo—, y entonces la descripción paralela es la descripción de una cualidad que está siendo aprehendida. Si la expresión se considera como prescriptiva —por ejemplo, como una recomendación—, entonces la descripción paralela es la de que Fulano de Tal está recomendando ahora tal y cual cosa.

Quizá todo esto es obvio y pudo haberse dado por supuesto al comienzo. Pero no carece de consecuencias importantes. Porque si el informar es posible en todo momento, la decisión moral se reduce a un acto o acontecimiento; no es un tipo único de juicio, en el sentido de que necesite una lógica propia de alguna clase práctica especial. En vez de una lógica de la voluntad, la cuestión real resulta ser la de explorar los efectos de la realización de una autoinformación y de la rapidez con que pueda ser comunicada ésta a uno mismo en la acción. En esta coyuntura, el punto de vista descriptivo ha pasado de ser una pura información a ofrecerse como un medio de formular y tratar los problemas de la teoría ética. Se convierte ahora en una forma compleja de tesis cognitivista o descriptivista de la ética. En cuanto tal, ha de juzgarse por lo que pueda llevar a cabo. Y a la luz del grado a que ha sido rebajado semejante punto de vista, merece la pena señalar, al menos, que tiene algunas ventajas evidentes. Es potencialmente más amplio, enclavando el acaecimiento de la decisión en contextos, relaciones y causas. Incluye la actitud fenoménica como parte del cuadro y no necesita ser reductor. Y lo que es más, no cierra las posibilidades de cambio porque —siendo temporal el proceso—, cuando un hombre es su propio observador, el resultado puede ser una situación alterada para

[17] Análogamente, en el punto de vista evaluativo, según hemos visto ya al discutir la pretensión libertaria encarnada en la acusación de falacia naturalista, es posible trascender cualquier descripción con una evaluación de la situación descrita.

la elección subsiguiente. Tampoco puede quedar cerrado con describir la pauta de interacción entre la información anterior y la elección inmediata, puesto que ésta es una nueva descripción, y así esa pauta puede, a su vez, en principio, convertirse en un elemento de la acción ulterior. De aquí que el punto de vista descriptivo, por tomar en serio el tiempo, no restringe la libertad de acción. Un descriptivismo total mantiene así el efecto de autonomía.

El método descriptivo, en conclusión, cualquiera que sea el desenlace de las demás cuestiones suscitadas, no tiene por qué limitar su radio de aplicación; ni hay que temer, al impulsarlo tan lejos como sea útil, que estemos enfrascados «meramente» en la ciencia, no en la ética. En todo caso, son los resultados logrados los que decidirán dónde ha de trazarse la línea divisoria. Pero, entretanto, se plantea una nueva cuestión: ¿hay fundamentos distintivos, en términos de los datos iniciales, sobre los cuales delinear rigurosamente lo que está dentro del dominio de la ética?

¿Cuáles son los datos de la ética?

En un pasaje muy conocido, y frecuentemente discutido, dice W. D. Ross: «No tenemos más directo modo de acceso a los hechos sobre la justicia y la bondad y sobre qué cosas son justas o buenas que el pensar acerca de ellas; las convicciones morales de las personas reflexivas y bien educadas son los datos de la ética, como las percepciones sensibles son los datos de una ciencia natural» [18]. Ahora bien, la posición de Ross es muy clara porque él la aclara en el resto de su escrito. Pero realmente la noción de 'datos' no es tan transparente como cabría pensar. Me gustaría distinguir tres significados y comentar cada uno de ellos.

1) Por 'datos' de la ética podría entenderse los puntos terminales que son inmutables, en la verificación de los enunciados éticos. La comparación con el papel de las percepciones sensibles en la ciencia natural sugiere este sentido de lo que tiene que aceptarse simplemente. En rigor, la opinión de Ross concluye en algo más comparable a la vieja concepción de las matemáticas, funcionando los deberes, *prima facie,* de una manera axiomática. Otros han subrayado más el carácter inflexible y obstinado de los juicios particulares de obligación. En cualquier caso, no es menester detenernos mucho en la familiar posición intuicionista. Afirmando —casi podríamos decir estipulando— la *inflexibilidad* de sus datos, cambia simplemente la disputa, donde haya disputa, respecto a si el observador ha sido bastante reflexivo, o bastante bien educado,

[18] *The Right and the Good* (Oxford, 1930), págs. 40-41.

o atrapado en el etnocentrismo, y así sucesivamente. (Análogamente, en la ciencia cabría poner en cuestión la observación por diversos motivos: capacidad del observador, circunstancias perturbadoras especiales, ulterior refinamiento del dato de observación por el descubrimiento de una complejidad inesperada, adecuación de los instrumentos, observaciones discrepantes de otras personas en circunstancias aparentemente similares, etc.) E. F. Carritt, en su pretensión de que los veredictos de nuestro juicio moral tienen el *status* de un conocimiento, admite el *intentar dudar* como un modo de probar la inflexibilidad de los datos. Así, uno encuentra iluminador el dudar con éxito que sea perverso que las mujeres fumen, «pero alguien puede intentar durante toda su vida dudar de la obligación de pagar sus deudas y no tener ningún éxito» [19]. Una investigación histórica más amplia puede hallar, sin embargo, otras personas que tengan más éxito, por ejemplo, los oprimidos en varias épocas cuya perenne demanda era la cancelación de las deudas, o los revolucionarios, o un estadista que altera el valor de la moneda y produce la inflación según un principio económico. Desde luego, le es lícito a Carritt argüir que los que aquí actúan de conformidad con un principio no creen que ellos estén realmente en deuda; piensan que nada «se debe realmente». Pero tal enfoque sugeriría que los datos inflexibles se estaban convirtiendo en fórmulas que funcionarían de una manera convencional: un triste final, aunque no infrecuente, para la indubitabilidad. Pero las líneas de la crítica del intuicionismo son demasiado familiares para que requieran ser detalladas en este punto.

2) Por 'datos' de la ética cabe entender, en segundo lugar, la masa de fenómenos que constituyen la vasta área de la investigación. En el sentido de que todo conocimiento procede de la experiencia podría decirse —usando de nuevo la analogía de Ross con la percepción sensible en la ciencia— que las experiencias sensibles constituyen los datos iniciales de la indagación científica. Por supuesto, otros podrían decir que, en este sentido, los fenómenos brutos, y no la experiencia sensible, constituyen los datos. Análogamente, al localizar la masa de fenómenos concernientes a la ética, podrían trazarse toscas fronteras en torno a los fenómenos de aspiración y deseo, de discriminación y obligación, de alabanza y reproche y responsabilidad, de pretensión e imposición, etc. Tales datos no serían inflexibles, sino muy maleables; siempre dependería de la subsiguiente conceptualización de la investigación ética el decidir a cuántos de ellos se les permitiría quedarse al final.

3) Por 'datos' de la ética se puede entender, en un tercer sentido, alguna selección de la masa descrita en 2), que actuaría como el *punto de partida* de la reflexión o indagación teórica. En este sentido, los puntos de partida no

---

[19] *Ethical and Political Thinking* (Oxford, 1947), pág. 44.

llevan ningún aura de indubitabilidad. Pero tienen la pretensión de delimitar lo que ha de considerarse como «fenómenos (o situaciones, problemas, experiencias, funciones o usos) distintivamente éticos». Aquí, sin embargo, hay una proliferación de marcas de lo moral, que enfocan diferentes métodos descriptivos y diversos análisis de lo que hemos examinado como el emplazamiento de la prescriptividad. Discutirlas sería, en parte, recapitular aquel tratamiento. Me contentaré aquí con un diagrama sucinto de los candidatos:

a) Marcas fenoménicas de lo distintivamente moral: una cualidad de requeribilidad directamente aprehendida; la cualidad de precedencia o decisividad que caracteriza una regla en comparación con otras rivales; las características de superioridad y legitimidad en una prescripción [20].

b) Una serie de términos distintivamente éticos: 'bueno', 'deber', 'obligación', etc. [21].

c) Una serie de usos distintivamente éticos para los términos éticos:
Expresar ciertas emociones.
Recomendar.
Decidir o suscribir líneas de acción y principios.
Persuadir [22].

d) Una serie de actividades o funciones behaviorista y fenomenológicamente descritas:
Valorar (ya sea complacerse en, o tener interés por, etc.).

---

[20] Las dos primeras, con referencia a la psicología de la Gestalt y a las posiciones adoptadas por Maurice Mandelbaum y C. I. Lewis, se han discutido más arriba, págs. 63 y sig., 70 y sig. La última es una opinión presentada por JOHN LADD en *The Structure of a Moral Code* (Cambridge, Massachusetts, 1957), págs. 84-85, 101-107; Ladd explica la superioridad como una demanda de suficiencia, ultimidad y prioridad, y la legitimidad como implicando justificabilidad, validez intersubjetiva y fundamento en la realidad. Aunque éstas son nociones complejas, y el análisis de Ladd se presenta como una explicación del discurso moral, yo me inclinaría a reinterpretarlo, según he hecho en la clasificación anterior, como constituyendo un análisis fenomenológico del campo cuando un hombre reconoce una obligación moral. El que esta descripción contenga elementos etnocéntricos es otra cuestión diferente.

[21] La dificultad aquí es que todos estos términos se encuentran en usos que los teóricos no querrían llamar 'morales' o 'éticos', por lo cual se requiere un criterio suplementario del uso ético frente al no ético de los términos distintivamente éticos. Esto nos lleva al siguiente grupo. No obstante, la aparición de los términos mismos puede operar como punto de partida en el sentido de punto de inmersión. Para el problema de los términos éticos sobre una base de entrecruzamiento cultural ver MAY EDEL y ABRAHAM EDEL, *Anthropology and Ethics,* cap. X.

[22] Para un breve bosquejo de la diversidad de usos propuestos, que se extiende más allá del ámbito aquí indicado, ver más arriba, pág. 143.

Apreciar.
Ocuparse reflexivamente de la totalidad de la vida.
Evaluar y adscribir obligaciones [23].

A la luz de tantos candidatos no hay ningún fundamento adecuado para un juicio decisivo. De hecho, puesto que se superponen parcialmente y sus relaciones no han sido convenientemente exploradas, no existe razón alguna para que los diversos teóricos no los ensayen todos sin un compromiso previo con ninguno de ellos. Sucede casi lo mismo que en la primera etapa de desarrollo de los datos de la teoría de la electricidad: unos investigadores exploran los fenómenos de atracción y repulsión, otros el trueno y el relámpago, otros la luz, otros los fenómenos magnéticos, y así sucesivamente. Sabemos que, al final, algunos fenómenos serán declarados efectos colaterales, otros aplicaciones muy especiales; el campo puede dividirse en dos áreas principales, y puede haber una teoría unificadora que incorpore algunas construcciones no consideradas originariamente. Gastar energías en reclamaciones de primacía en esta etapa del desarrollo de la teoría ética es una necedad, una vez que se han desechado las pretensiones de indubitabilidad y se ha reconocido que sólo estamos tratando con los datos como puntos de partida, en el sentido de bases avanzadas.

Ciertamente, los puntos de partida no son *meros* puntos de partida; incorporan hipótesis de direcciones de desarrollo fructífero. Pero en este sentido, sin duda cuantos más haya mejor, ya que será menos probable que omitamos claves prometedoras. Lo que debe eliminarse, sin embargo, son los supuestos teóricos que cualquier punto de partida pueda contener implícitamente. Por ejemplo, el método fenomenológico en la teoría ética parece dar a menudo por sentada la uniformidad de estructura del campo fenomenológico. Un analista meticuloso como Maurice Mandelbaum señalará la hipótesis implicada: «No hay probablemente ninguna heterogeneidad fundamental e irreductible en la experiencia moral de diferentes personas, ya sean miembros de la misma sociedad o de sociedades distintas» [24]. El autor apela a dos líneas de argumentación

---

[23] La primera representa la extensa familia de los enfoques naturalistas tradicionales. La segunda ha sido subrayada por Dewey. La tercera es ofrecida como criterio por A. MACBEATH en su obra *Experiments in Living* (Londres, 1952). Un interesante ejemplo de la cuarta es el reciente libro de ALEXANDER SESONSKE, *Value and Obligation* (Berkeley y Los Angeles, 1957), en el que se estima que expresar evaluaciones y atribuir obligaciones son *funciones* de la vida humana ejecutadas mediante enunciados éticos. Puesto que el autor niega las relaciones biunívocas entre las funciones y los términos éticos específicos, puede apuntar a las funciones mismas en su marco social humano como el centro primordial de la ética. Así, aunque comienza con el lenguaje ético y apela al uso como evidencia parcial para sus conclusiones, más adelante devuelve la digresión lingüística en la teoría ética contemporánea a su antigua corriente naturalista.

[24] *The Phenomenology of Moral Experience* (Glencoe, Illinois, 1955), pág. 234.

para apoyar esto. Una es la ocasional penetración a través de lo que parece ser una diversidad última, hasta encontrar un núcleo común de experiencia moral. La segunda «consistiría en el intento de mostrar que todos los hombres comparten el mismo tipo de experiencia moral, mediante un análisis de la naturaleza de esa experiencia. Si tal análisis fuese adecuado a los casos en que se basaba, y si pudiera verse que no sólo se aplica a estos casos, sino a todos los demás que cupiera citar, entonces habría un fundamento para una justificada creencia de que todos los hombres comparten el mismo tipo de experiencia moral» [25]. Pero ¿cómo podríamos saber, cuando nos hubiéramos analizado a nosotros mismos y un número dado de casos, y hubiéramos obtenido un resultado adecuado a estos casos, que se trataba de un análisis de «la naturaleza de esa experiencia»? Con seguridad, esta frase encubre simplemente la hipótesis de la uniformidad universal, que un conjunto limitado de casos no establecería por sí mismo. Aunque, como sostiene Brandt en su *Hopi Ethics,* resultara que los *hopis* tienen el mismo tipo de experiencia moral que nosotros, ¿se seguiría de estas dos culturas una conclusión general para el mundo entero en toda la historia humana? Sólo se me ocurren dos posibilidades mediante las cuales fuese factible apoyar la segunda forma de argumentación de Mandelbaum. Una sería si hubiera alguna evidencia en favor de un correlato físico o fisiológico de la experiencia moral en el individuo, y una evidencia independiente en favor de la presencia de este correlato en los seres humanos [26]. La segunda sería la creencia en alguna lógica del caso «puro» [27]. Pero no podríamos saber que teníamos un caso puro de experiencia moral sobre el que establecer un universal, a menos que supiéramos que habíamos analizado todos los factores y supiéramos que estaban presentes en forma pura. Esto significaría, en efecto, una teoría ética ya desarrollada mucho más allá del estado actual. La única posibilidad que queda, a mi entender, sería una que Mandelbaum evidentemente no pretende, es decir, esa especie de postulado desafiante que Vivas exhibe cuando declara en relación con los primitivos: «Si son humanos, son morales, y si no son morales, no son humanos, y esto por definición» [28].

Un camino un tanto diferente, respecto al estudio descriptivo de la moralidad, se siguió en *Antropología y ética* [29]. Mientras que la clase de fenómenos indicados en los varios puntos de partida se configuraron como índices propuestos para la presencia de lo moral, los fenómenos descritos fueron reputados

[25] *Ibid.,* pág. 235.

[26] Los trabajos de Köhler sobre corrientes eléctricas en el celebro podrían sugerir esto como hipótesis especulativa, pero puramente especulativa en este punto.

[27] Comparar los argumentos de KURT LEWIN en su obra *Principles of Topological Psychology* (Nueva York, 1936), págs. 8 y sig.

[28] ELISEO VIVAS, *The Moral Life and the Ethical Life* (Chicago, 1950), pág. 106.

[29] *Op. cit.,* cap. II. Ver también más abajo, pág. 199.

como sociales y culturales, no puramente como individuales. Comparamos así la moralidad de un pueblo con su religión, lo cual era un complexo que comportaba elementos de ritual, creencia, actitud, emoción, práctica, etc., cuyo estudio había progresado trazando un amplio círculo y comparando estos diversos fenómenos en distintas culturas. Análogamente, apuntamos a la vasta área de las metas perseguidas y evitadas las reglas prescritas, los rasgos de carácter elogiados y censurados, la frontera trazada en torno al grupo de los que «cuentan» y los que son responsables, los términos éticos empleados y los enunciados éticos organizados, los modos de justificación, los tipos de actividad sancionadora, los agregados de sentimientos incluidos en estas operaciones, los modos de decidir, etc. Se exploraron tales fenómenos y se sugirieron claves para relacionarlos con las necesidades y las fases del proceso social. La tesis subyacente era que cualquier delineación de lo «distintivamente ético» surgiría de los resultados de semejante empresa descriptiva, en términos de las unidades teóricas que se descubrieran y elaborasen, y no de la aproximada delineación inicial de los datos ni de la concentración sobre alguna serie limitada de índices operacionales.

Este método ha de juzgarse, desde luego, no en términos de su programa, sino en términos del progreso que consiga en una comprensión creciente y, en consecuencia, fecunda. Lo que es importante señalar aquí, sin embargo, es que no hay sólidas objeciones a priori contra tal proyecto en la lógica de la empresa. El montaje de la escena para la teoría ética, en términos del individuo solitario comprometido en aprehender o decidir [30], se hace de la manera tradicional, pero puede muy bien haber una manera etnocéntrica en una cultura de orientación individualista. Hay mucho que decir en favor de ella, en cuanto decisión de un plan, pero igualmente hay mucho que decir en favor de ensayar una puesta en escena básicamente sociocultural con el individuo encontrando un puesto en su interior. Por un lado, está el hecho de que la sociedad se compone de individuos. Pero el cuerpo se compone de células, y sin embargo no convertimos la psicología descriptiva en el estudio de la interacción de las células; el mejor método será el que mejor funcione, en términos del avance de la comprensión y el conocimiento. Más central es el hecho de la conciencia individual, íntimamente envuelta en la decisión individual. Pero los moldes culturales y las fuerzas sociales intervienen profundamente en la decisión individual, en incluso en las formas de rebelión individual contra las coacciones sociales. ¿Debe relegarse aquí lo social a una mera «causa» de lo individual, mientras que los fenómenos estudiados han de ser primordialmente los actos mismos

---

[30] Para el concepto del montaje escénico inherente a toda teoría ética ver más arriba, páginas 30 y sigs.

de decisión? Es posible, pero lo opuesto también es posible. Los actos de percepción son individuales y los actos de hablar son individuales, pero ni la ciencia ni la lingüística se han reconstruido hasta ahora fructíferamente como un complejo de percepciones ni como un complejo de expresiones orales. Las esperanzas de hacer esto han sido abundantes, pero la ejecución es otro asunto. Y lo que es más, no es menester que haya una decisión uniforme para todos los dominios. La religión, al parecer, es algo sumamente personal, y William James, que encarnaba tan claramente muchos de los valores centrales de nuestra cultura, es perfectamente comprensible cuando, en su obra *Variedades de la experiencia religiosa,* hace hincapié sobre la experiencia emocional personal en la religión. Pero el enfoque de Santayana, quien (en su libro *La razón en la religión)* ve la religión como una forma social que desempeña ciertas funciones en la vida individual, muestra —creo que habrá una conformidad básica sobre esto entre los historiadores y los científicos sociales— una comprensión más fundamental del armazón en que los fenómenos efectivos pueden ser analizados y sistemáticamente relacionados, con el énfasis de James, como uno de los fenómenos involucrados. En el campo de los fenómenos del arte ha de adoptarse una decisión teórica diferente, que en la actualidad parece más controvertible. En el campo de la ética, según estamos sugiriendo, es hora de explorar más intensamente la alternativa desdeñada.

La lógica de la cuestión no excluye entonces ninguna de las vías consideradas. Hay una lógica para la reducción a lo individual —en el sentido de una formulación de las condiciones en que sería justificada y de las condiciones en que no lo sería—, e igualmente una lógica para el estudio de las cualidades emergentes, una lógica para el tratamiento de los complexos. En cada una de ellas hay numerosos problemas de análisis, según han descubierto los filósofos de la ciencia en el mundo contemporáneo. La teoría ética no puede aguardar la respuesta a todas estas cuestiones, ni tiene por qué aguardarla. Debe ser sensible a los problemas y resultados, y estar dispuesta a ensayar vías alternativas e incluso vías especulativas exploratorias, como hemos insinuado en el asunto análogo de la definición.

En una visión global ha habido cuatro nuevos enfoques importantes en el desarrollo de la teoría ética en el siglo xx, desde un punto de vista descriptivo. Uno ha sido el intento de unificar todos los fenómenos bajo un concepto comprensivo y general de valor[31]. El segundo ha sido la aplicación del método fenomenológico a la descripción. El tercero —y quizá el más sobresaliente— ha sido la vasta investigación lingüística sobre el uso de los términos éticos;

[31] Para un breve bosquejo del desarrollo de este intento ver KRIKORIAN y EDEL, *Contemporary Philosophic Problems* (Nueva York, 1959), introducción a las selecciones en la parte IV.

aunque, en teoría, se consideraba a sí misma como antidescriptivista, su realización en términos descriptivos, una vez reconocido el alcance no restringido del punto de vista descriptivo, fue dejar al descubierto la variedad de fenómenos que se centran en el uso de estos términos. El cuarto es el enfoque social o de grupo de la descripción de los fenómenos morales. El primero ha sido bien conceptualizado en la filosofía, y recientemente ha aparecido en la exploración sociológica y antropológica de los valores. El segundo era prometedor, pero no ha sido llevado muy lejos. El tercero ha sido bien desarrollado, pero no sistematizado. El cuarto ha seguido adelante, pero no es conceptualmente riguroso. En las limitaciones de esta parte tomaré dos muestras. Una es un breve estudio del concepto de valor y de algunas condiciones menos aceptadas para su uso como concepto unificado. La otra es una tentativa de proporcionar un esquema conceptual para el método descriptivo sociocultural en la ética.

El concepto del valor

El término 'valor' tiene una amplia escala de usos corrientes en filosofía y en las ciencias. Descriptivamente, los 'valores' de un hombre pueden referirse a todas sus actitudes en pro o en contra de algo. Sus valores incluyen sus preferencias y omisiones, sus objetos de deseo y sus objetos de aversión, sus tendencias al placer y al dolor, sus metas, ideales, intereses y desintereses, lo que considera justo e injusto, bueno y malo, bello y feo, útil e inútil, sus aprobaciones y desaprobaciones, sus criterios de gusto y sus patrones de juicio, etc.

Paralelo a este empleo descriptivo está el reino del uso normativo. Los hombres no tienen meramente valores; también hacen juicios de valor que aprecian sus valores. Porque en cada elección autoconsciente que el individuo realiza, en cada acto creador, como asimismo en cada crítica, ya sea económica, moral, estética o de cualquier otra clase, hay supuestos acerca de lo que es deseable, así como de lo que es deseado, de lo preferible al igual que de lo preferido, de las normas apropiadas tanto como de las normas en ejercicio, etc. Lo mismo es verdad de las decisiones sociales, incluso cuando están encajadas en el normal funcionamiento de las instituciones y órganos sociales.

LOS FENÓMENOS DE VALOR EN TODAS LAS ÁREAS DE LA VIDA HUMANA

Los estudios de los valores y de los procesos de valoración-evaluación nos llevan a todas las áreas de la vida humana. En la teoría política las concepciones del bienestar público abarcan una vasta estructura de valoración que incluye, por ejemplo, los supuestos sobre los méritos respectivos de la propiedad pública y de la empresa privada, o sobre cuál es la distribución deseable de las cargas tributarias. Las decisiones capitales de cañones o mantequilla, guerra o paz, se destacan como problemas de valor en la conciencia pública. Hasta una cuestión tan aparentemente neutral como el tamaño de las fincas permitido en un área agrícola recién recuperada está lleno de implicaciones de valor. ¿Se

dará paso a las granjas familiares o a la explotación industrial? ¿Qué es deseable? Algunos incluso han sostenido que la granja familiar es el *slogan* de América al afrontar los problemas de Asia. Basta abrir un libro como el de Lilienthal sobre la TVA [Tennessee Valley Authority] [1] para ver cómo cada paso en tal empresa obligó a decisiones entre posiciones alternativas en relación con las condiciones de vida y las relaciones interpersonales deseables, e igualmente sobre el bienestar material: la conveniencia de la «participación activa diaria de la gente misma», así como los beneficios sociales de un aparato para el gasto de electricidad, el aumento de conocimiento sobre la conservación del suelo, así como el fomento de nuevas industrias, la revitalización de la vida en comunidad tanto como la ampliación de las instalaciones mecánicas.

La filosofía legal ha subrayado con creciente claridad el papel de los valores en el procedimiento judicial. Se ve que en el hallazgo, interpretación y aplicación de la ley, el juez no está metido en un proceso automático, sino en una determinación, dentro de límites más o menos extensos, de la política social deseable [2]. Así, las decisiones en cuanto al significado de 'proceso debido', 'persona' y 'libertad', tal como se usan en la enmienda XIV, contribuyeron a dar forma a nuestra vida económica. Las resoluciones similares respecto a la compatibilidad de las expresiones de la ley Smith y la ley McCarran con las inmunidades de la enmienda I son realmente juicios de valor sobre la mayor o menor amplitud del tipo de libertad social americana en la actualidad. La administración tiene el mismo carácter de valor que una sentencia judicial, ya sea en actividades privadas o públicas. Una empresa planificadora que traza un proyecto de construcción de viviendas cuenta con la salubridad, los precios, la belleza, las relaciones sociales, etc. Demasiado a menudo se olvida de contar con la población desalojada, que es incapaz de costear las nuevas casas. Análogamente, la misma definición de 'suburbio' implica niveles de condiciones de vida humana deseables [3]. Un empresario que determina la eficiencia de su fábrica en los términos usuales de disminuir el coste de producción está, en realidad, tomando decisiones que afectarán a la duración de los bienes de consumo y a la salud de sus obreros.

En la teoría económica podemos pensar en la noción de 'precio justo' como en un antiguo teologismo. Pero si controlamos los precios o los salarios, hay decisiones valorativas de escalas y méritos; si no lo hacemos, hay igualmente

---

[1] DAVID E. LILIENTHAL, *TVA, Democracy on the March* (Nueva York, 1944).

[2] MORRIS R. COHEN, «The Process of Judicial Legislation», en su libro *Law and the Social Order* (Nueva York, 1933).

[3] ALLAN A. TWICHELL, *An Appraisal Method for Measuring the Quality of Housing: A Yardstisk for Health Officers, Housing Officials and Planners*. Parte primera: Nature and Uses of the Method (American Public Health Association, Committee on the Hygiene of Housing, Nueva York, N. Y., 1945).

una determinación valorativa de un plan de acción. Porque esto implica la conveniencia de operar según una concepción de mercado libre en el caso de los precios, o sobre la base de convenios colectivos o de pruebas de poder económico en el caso de los salarios. El valor, desde luego, ha sido durante largo tiempo una categoría fundamental en la teoría económica, tanto si el propósito subyacente ha sido encontrar un elemento más constante bajo las fluctuaciones temporales de precios, como si ha sido explicar el 'valor del cambio' por referencia a las satisfacciones o proporcionar una base de justificación para las formas de distribución. Los análisis económicos del valor, en tanto que reflejando trabajo, preferencias humanas, escasez, han tenido serias implicaciones en la teoría del valor en general.

Muchos campos, en la actualidad, adoptan decisiones que giran en torno a los valores de la personalidad. La teoría de la educación, por ejemplo, ha planteado el contraste de valores entre la disciplina rígida y el desarrollo de la personalidad, un conflicto resuelto con harta frecuencia dejando la primera en la práctica y relegando el segundo a las declaraciones públicas de los funcionarios de la enseñanza. Varias formas de asesoramiento incorporan concepciones de ideales —salud mental, bienestar familiar, orientación profesional—, cuyo detallado estudio valorativo es objeto de un análisis cada vez más cuidadoso. Pueden suscitarse cuestiones tan diversas como el papel de la agresión en relación con la salud mental, las condiciones convenientes para permitir el divorcio, el grado en que la limitación de las oportunidades de empleo por causa de la discriminación racial debe ser una base para encauzar a una persona fuera de un campo particular. Y, por descontado, la filosofía moral misma en su análisis de los modelos de virtud se ocupa íntimamente de la evaluación del carácter, así como de las metas.

Todos los estudios estéticos, desde las reseñas diarias de libros y películas hasta las exaltadas controversias en torno al clasicismo y al romanticismo, son fundamentalmente estudios valorativos. Esto incluye las hipótesis concernientes a la significación de la Ballena Blanca de *Moby Dick* o a la perenne atracción de *Edipo rey*. Incluye, asimismo, detalladas discusiones sobre la sonrisa de la Mona Lisa o sobre la larga ausencia de Cordelia a partir de la mitad del *Rey Lear* [4], e igualmente debates respecto a la cuestión de hasta qué punto la crítica literaria debe apartarse del análisis estricto del texto. Abarca también el proceso creador de Beethoven, así como sus observaciones sobre sus propias intenciones.

Incluso la filosofía de la religión apenas puede describir las propiedades de Dios sin encontrar que, al conciliar la omnipotencia, la omnisciencia y la bon-

---

[4] ARNOLD ISENBERG, «Cordelia Absent», *Shakespeare Quarterly*, vol. II, núm. 3 (1951).

dad de Dios con la existencia del mal, está tomando alguna posición sobre problemas tales como el grado de resignación o de esperanza apropiado al hombre. O bien, si considera las emociones religiosas, se halla apreciando las necesidades emocionales del hombre. Su misma teoría se mueve en el dominio de los valores.

He recorrido el campo de una manera poco sistemática e incompleta con el fin de sugerir que, en el sentido corriente del término 'valores', hay valores y valoraciones implícitos en todas partes, y hay supuestos valorativos en casi todos los estudios humanos. La autoconciencia de esto está aumentando continuamente. Testimonio de ello es, por ejemplo, la comprobación creciente en las ciencias sociales actuales de que la labor del científico social no puede estar libre de valores. Su trabajo en cuanto científico no sólo trata con los valores, sino que necesariamente encarna valores. La valoración es una dimensión constante de toda la existencia humana. El *valor* como concepto filosófico se ha elevado así a una categoría fundamental, junto con la *existencia.*

Puede ser fructífero comparar brevemente estas categorías. 'Existir' ha significado cualquier cosa, desde 'ser una forma de materia', 'ser un acontecimiento en el espacio-tiempo', 'ser una experiencia consciente', hasta un operador indefinido en la lógica. Y si uno desea estudiar la existencia, estudia la física, la psicología, la historia, etc. Quizá la categoría general de existencia sirva de advertencia para recordarnos la unidad de la física, la psicología, la historia, la lógica. Pero el descubrimiento de que hay tal unidad no es un supuesto metafísico; es el descubrimiento científico de la evolución de la materia, la emergencia de la vida, de la conciencia, de los grupos sociales, de una humanidad histórica. Tal vez la historia de la teoría del valor sea la misma. Examinémosla sucintamente.

Interpretaciones del fenómeno del valor

Al enfrentarse con el vasto campo de los fenómenos del valor, la teoría de los valores se ha visto tentada a tratarlos en conjunto, no detalladamente. Ha tendido a suponer que el valor es una cualidad, fenómeno, experiencia o proceso unitario. Ha intentado, por tanto, localizar, captar, encadenar y describir el fenómeno, planteando cuestiones epistemológicas y metodológicas sobre cómo ha de hacerse esto. Este enfoque resulta más claro en la noción de *valor genérico,* tal como se expone, por ejemplo, en la obra de Perry, *Teoría general del valor*[5]: «Nadie estaría dispuesto a negar que hay algo común en la verdad, la

[5] Ralph Barton Perry, *General Theory of Value* (Nueva York, 1926), págs. 4-5.

bondad, la legalidad, la riqueza, la belleza y la piedad, que las distingue de la gravitación y la afinidad química. Es incumbencia expresa de la teoría del valor descubrir lo que es este algo; definir el género y descubrir las diferencias específicas». Ha supuesto, además, que la evaluación ulterior consiste en alguna medición comparativa de la altura o grado, o de la estimación de la conmensurabilidad de las propiedades así descubiertas.

Unas cuantas muestras de las direcciones emprendidas en la teoría contemporánea de los valores pueden ser de utilidad. Hartmann [6] deja el 'valor' sin definir, presuponiendo una sensibilidad humana hacia él, que alcanza los valores intuitivamente. Da al valor un matiz ligeramente ético al interpretarlo como un 'deber ser'. G. E. Moore [7] usa el más tradicional término ético de 'bueno', pero el efecto es el mismo que el de Hartmann; el término es tratado como indefinible, como designando una simple cualidad, y la bondad de algo es aprehendida intuitivamente. Así, no hay subordinación del valor estético al valor moral, ni de ningún campo a otro. W. Köhler [8] interpreta el valor en términos del concepto genérico de *requeribilidad,* una cualidad que se encuentra directamente en el campo de la apercepción de un contexto particular, al que él denomina el «campo fenomenológico». Vemos directamente que una nota es correcta, que una corbata no hace juego con un traje, que una acción es impropia, que el púrpura encaja entre el rojo y el azul. Köhler espera que la lógica, al igual que la ética y la estética, se desarrolle a partir de un principio común. R. B. Perry [9] identifica el valor con cualquier objeto de cualquier interés, y considera los intereses de un hombre como empíricamente observables. Laird [10] emplea la idea general de *elección,* que se extiende más allá del dominio humano y vital. Nos advierte explícitamente que: «'Sin ningún esfuerzo, el imán puede siempre, atraer un trozo de plata', entendido muy simple y literalmente, es una ilustración perfecta del principio». Stevenson [11] analiza las expresiones de valor en términos del significado emotivo, en el cual la respuesta o el estímulo es una escala específica de emociones. En consecuencia, niega que las expresiones valorativas sean proposiciones susceptibles de verificación científica. Dewey [12] encuentra las proposiciones de valoración distintivas solamente en la *apreciación* de los medios en relación con los fines (a la cual es directamente aplicable la evidencia científica), no en los enunciados de gozo o aprecio. C. I. Lewis [13],

---

[6] NICOLAI HARTMANN, *Etica,* ed. ingl. (Nueva York, 1932).
[7] G. E. MOORE, *Principia Ethica* (Cambridge, Inglaterra, 1903).
[8] WOLFGANG KÖHLER, *The Place of Value in a World of Facts* (Nueva York, 1938).
[9] R. B. PERRY, *op. cit.,* cap. V.
[10] JOHN LAIRD, *The Idea of Value* (Cambridge, 1929), pág. 93.
[11] CHARLES L. STEVENSON, *Ethics and Language* (New Haven, 1944).
[12] JOHN DEWEY, *Theory of Valuation* (Chicago, 1939).
[13] C. I. LEWIS, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, Illinois, 1946).

por el contrario, considera que los enunciados de valor terminan en aprecios y desprecios del contenido presentado en la experiencia. Urban [14] recorre el desarrollo del concepto de valor en la conciencia, desde la satisfacción del deseo, a través de la conservación de la vida, hasta la autorrealización. Clark Hull [15] ofrece la *necesidad primaria,* científicamente definida en términos de estados del organismo cuya continuación y/o intensificación pondrían en peligro la supervivencia del organismo o de la especie, como el concepto clave para la explicación del valor.

Quizá quedemos asombrados, al recordar la amplitud de los fenómenos de valoración, ante la arrogancia de la teoría contemporánea de los valores. Es casi como Tales, suponiendo que hay una sola naturaleza para todos los fenómenos de la existencia, con su diversidad cualitativa, y atribuyendo audazmente esa unidad al agua; o Heráclito, imputándosela al fuego-flujo; o los pitagóricos, al sistema de los números; o Empédocles, a lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco; o Demócrito, a los átomos. La empresa de la teoría de los valores ha desarrollado un impulso propio y, en general, apenas se ha puesto en cuestión su legitimidad. Ocasionalmente se han alzado voces preguntándose si merece la pena añadir un concepto abstracto además de los especiales, tales como los morales, los estéticos, los económicos, los físicos, etc., o si cualquier unidad efectivamente requerida no puede acaso ser proporcionada por los éticos solamente. Debe ser obvio que la mera existencia de campos análogos no es en sí misma una justificación suficiente para la empresa de la teoría de los valores. El simple hecho de que el cielo sea azul y el mar sea azul y haya reacciones estéticas a lo azul y yo pueda percibir lo «azul», no torna fructífera una teoría general de la azuleidad en relación con todas estas áreas especiales. Tal unidad necesita ser descubierta o justificada. Sin duda hay un sentido evidente en el que el valor genérico es significativo, si se identifica con alguna propiedad que defina la distinción entre lo vivo y lo no vivo, v. gr., la apetencia general de la vida o cualquier comportamiento teleológico. Pero esto es sólo un primer paso. Es menester, por tanto, que exploremos la pregunta:

¿Bajo qué condiciones o supuestos constituye el *valor* un fenómeno único, y la *valoración* y la *evaluación* resultan ser procesos unificados?

---

[14] W. M. URBAN, *Fundamentals of Ethics* (Nueva York, 1930), págs. 16-20. Cf. su libro anterior, *Valuation: Its Nature and Laws* (Londres, 1909).

[15] CLARK L. HULL, «Value, Valuation, and Natural Science Methodology», *Philosophy of Science.* XI, núm. 3 (1944), 127-141.

Condiciones para la unidad en el fenómeno del valor

La estipulación sola no puede convertir el *valor* en un concepto genérico útil. Debemos encontrar o una cualidad central en la experiencia consciente o una tendencia central en la apetición humana, o una configuración psicológica, cultural, social o histórica unificadora que confiera una posición central a la valoración.

Por lo que concierne a una cualidad central en la experiencia consciente, no ha habido acuerdo general ni sobre la cualidad indefinible e intuible de Moore ni sobre la requeribilidad de Köhler. Algunos, como Bergson [16], encuentran, por el contrario, una escisión fundamental entre obligación y aspiración. El peso de la prueba —dados fenómenos tan diversos como el sentido del deber, el sentimiento estético de agrado, la conación o aspiración, el sentido de la conexión lógica— recae sobre los que afirman la unidad. Son éstos los que tienen que mostrar que no están adaptando todos esos fenómenos al modelo de uno de ellos, atenuándolo; han de mostrar también que la unificación general puede abrir paso a estudios específicos fecundos.

Hay, además, en la actualidad, una vacilación teórica a aceptar las exposiciones de los fenómenos de valor puramente en términos de contenidos de conciencia. Esto proviene de la creciente comprobación de las complejas relaciones de la conciencia con los procesos de la vida (orgánicos, psicológicos, sociales e históricos). De aquí que, aun cuando en la apercepción consciente sea descubrible alguna unidad, nos sintamos inclinados a mirar más allá y a no quedar satisfechos hasta haberla relacionado con los procesos dinámicos a estos otros niveles. Sin embargo, si no se descubre ninguna unidad en la conciencia, sigue siendo posible que se descubra una en términos de la organización dinámica en algunos niveles.

La búsqueda de unidad en el concepto de valor, a través de una tendencia central en la biología o la psicología humanas, es probablemente la más predominante hoy día. Esta se halla acentuada por una orientación individualista: los supuestos biológicos en la teoría de los valores han tendido a centrarse sobre el despliegue de los impulsos en el organismo más que sobre la evolución y el desarrollo del grupo; de aquí la identificación del valor con el ímpetu de la supervivencia y la esperanza de que la proliferación de valores pueda explicarse en términos de un complicado proceso de condicionamiento que engendra de algún modo necesidades secundarias. Tales necesidades secundarias

---

[16] Henry Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* trad ingl. (Nueva York, 1935).

abarcan presumiblemente lo que en el habla ordinaria llamaríamos metas conformadas cultural e históricamente. Insistir en que la unificación es biológica es, por ende, o violentar simplemente el lenguaje biológico o presuponer el *futuro* descubrimiento de relaciones empíricas entre los niveles, para lo cual no hay todavía una evidencia suficiente. Es un postulado arbitrario afirmar que, como el hombre es un organismo y toda actividad tiene una base biológica, todas las valoraciones estéticas, políticas, religiosas y morales *deben* tener una *significación* biológica que sólo la falta de conocimiento nos impide descubrir. También cabría definir los valores, desde el deseo individual hasta las aspiraciones nacionales, en términos de un presunto movimiento de los protones y electrones. Las lecciones tan arduamente obtenidas de las ciencias del hombre, concernientes a las relaciones de los niveles, no deben ser abandonadas en la teoría de los valores.

La búsqueda de algún tipo de unidad psicológica es una vieja historia. Platón la propuso, y él fue, después de todo, con su concepción de la Idea única del Bien, que abarcaba la belleza, la moralidad, la política, la economía, la religión, el primero en ofrecer una teoría general del valor. (Aristóteles, incidentalmente, fue el primero que se opuso a ella, insistiendo en que la bondad, como el ser y la unidad, no era un género real, sino que solamente tenía una especie de analogía en los diferentes campos.) En el *Banquete,* de Platón, Eros es la fuerza motriz en el alma que persigue el Bien último; la belleza, el conocimiento, la creación (ya sea de hijos, libros o leyes) son todos ellos etapas o fases de esa sola búsqueda unificada. La teoría freudiana actual es una buena ilustración de semejante tesis psicológica, la cual, si se concediera, justificaría un tratamiento unitario de los fenómenos de valor. Acaso sea posible para la psicología freudiana trazar un cuadro de la carrera de la energía libidinosa del individuo, de manera que exhiba sus actitudes económicas, religiosas, estéticas y morales efectivas como una función de su desarrollo psíquico en relación con los problemas con los que ha tropezado. A pesar de su esfuerzo serio, no parece probable que consiga esto sin hacer que los factores sociales penetren tan profundamente en la estructura que ésta no resulte ya un armazón puramente psicológico. No obstante, el testimonio de la psicología contemporánea sobre la unidad dinámica de la personalidad es una de las bases para la justificación de un concepto unificado del valor.

Una base cultural para un concepto unitario del valor la sugiere el concepto antropológico de modelo de cultura [17]. De hecho, esta noción ha llegado a tener, a su vez, casi una connotación valorativa. Porque algunas exposiciones antropológicas ven un *ethos* o una configuración de valores común, expresada en la

[17] V. gr., RUTH BENEDICT, *Patterns of Culture* (Nueva York, 1934).

actividad corporal, el arte, la educación, las relaciones interpersonales y en otros muchos campos [18]. Hay extensas indagaciones contemporáneas en esta dirección, tanto análisis críticos de los conceptos de molde como investigaciones sobre los valores en los campos [19]. Para servir de base a un concepto unificado del valor, una unidad sistemática no sólo tendría que ser descriptivamente determinada en la vida de diferentes pueblos, sino que tendría que mostrarse que se funda en demandas y procesos sociales invariantes; de lo contrario, podría ser un rasgo accidental de pueblos particulares, en condiciones unificadoras especiales.

Puede haber también una base histórica para la unidad en el concepto de valor. Esta sostendría que la unidad del concepto de valor no estriba meramente en el hecho de que los hombres puedan encontrar cualidades uniformes en la conciencia, ni meramente en que el hombre sea una sola especie animal que busca la supervivencia, ni meramente en que los hombres tengan necesidades y exigencias psicológicas, ni meramente en que las culturas tengan tendencias a la configuración unificadora de los valores. La unidad perseguida usualmente en el concepto de valor refleja, además de todo esto, el hecho de que la carrera histórica de la humanidad en el globo, edificada sobre estos materiales, ha adquirido una forma cada vez más unificada. Ha enfrentado al hombre con lo que es casi un sistema mundial único, en el que cada fase de la vida ha sido arrastrada progresivamente hacia un fondo común de decisiones. Ha planteado problemas comunes para la humanidad e impuesto la tarea de elaborar criterios para su solución satisfactoria.

Este enfoque histórico de la unidad del concepto de valor encuentra una considerable corroboración, según creo, en las etapas formativas de la moderna teoría de los valores. Bentham es el verdadero padre, si es que lo es un filósofo solo, de la moderna teoría de los valores, al suponer que todos los valores son canjeables por una moneda única, en su opinión, el *placer*. Su hedonismo psicológico puede ser relativamente trivial en cuanto base. La fuerza histórica de su teoría procede más bien de la manera como refleja las crecientes aspiraciones de vida en la clase media de su época: la acumulación de riqueza y la transformación de toda cualidad de valor particular en el valor de cambio expresado por el dinero [20]. Así, la base de su uso general del con-

---

[18] V. gr., GREGORY BATESON y MARGARET MEAD, *Balinese Character, A Photographic Analysis*, Special Publications of the New York Academy of Sciences, vol. II (7 diciembre 1942); MARGARET MEAD (ed.), *Cooperation and Competition among Primitive Peoples* (Nueva York, 1937).

[19] CLYDE KLUCKHOHN y otros, «Values and Value-Orientations in the Theory of Action», en T. Parsons y E. A. Shils (ed.), *Towards a General Theory of Action* (Cambridge, Massachusetts, 1951); ETHEL ALBERT, «The Classification of Values: A Method and Illustration», *American Anthropologist*, LVIII (1956), 221-248.

[20] Ver el tratamiento de esta cuestión en el cap. II, págs. 50 y sigs.

cepto de valor puede resumirse brevemente como sigue. Cuando el mundo quedó integrado en un solo sistema, de suerte que todas las cosas, por muy diferentes que fueran, tuvieron su precio en el mercado mundial único, fue necesaria una teoría general del valor (considerada por él como una ciencia moral generalizada) para intentar hacer conmensurable lo que hasta entonces había estado aislado y sin correspondencia (lo cual, a sus ojos, constituía una selección caprichosa). Todos los valores fueron lanzados a un solo mercado. Sus distintas cualidades quedaron relegadas a la apreciación individual (consumo), su valor de cambio se convirtió en su valor genérico.

No es menester que la unidad histórica del concepto de valor tenga hoy día la misma base simple que esta hipótesis considera en el caso de Bentham. Los problemas económicos, políticos, culturales, morales e intelectuales se han agudizado y a la vez han madurado. Es posible que un concepto unificado del valor llegue a representar actualmente, en su aspecto teórico, la creciente unidad del conocimiento que tenemos del hombre. Y en cuanto concepto normativo, puede reflejar, en un grado mayor, la progresiva unidad de la forma de aspiración subyacente al mundo contemporáneo.

El estudio de los fenómenos de valor en todos estos niveles proporciona una unidad para el concepto de valor que es plenamente concreta y no simplemente abstracta o formal, enteramente empírica en lugar de meramente intuitiva, y comprensiva en vez de reductora. El valor no es equiparado simplemente con el expresar una emoción o el estar interesado o sentir un impulso. La experiencia valorativa del hombre no está separada de la totalidad de su actividad vital ni se convierte en alguna forma de presentación inmediata, no relacionada con los procesos dinámicos (orgánico, psicológico, cultural e histórico). Ni, por el contrario, opera el estudio del valor a un nivel biológico o psicológico reducido, definiendo sus dimensiones culturales y sociales mediante una estipulación en términos del nivel inferior. El ideal para una teoría del valor es, por tanto, encontrar la unidad del valor en la más sistemática representación histórica y evolutiva del hombre, desde que surgió en el globo hasta el presente, a través de las varias etapas de su desarrollo, con todos los conocimientos que tengamos o podamos adquirir de la aparición de los diversos fenómenos de valor, y de los procesos de valoración y evaluación, los cambios de estos fenómenos, las condiciones (biológicas, psicológicas, sociales e históricas) de su aparición y su cambio. El tipo de unidad ha de interpretarse, pues, desde los *resultados* de la investigación, no desde los puntos de partida cualitativos iniciales, ni de los métodos o las herramientas conceptuales. Si esto es así, entonces la unidad de la teoría de los valores está íntimamente ligada, casi paso a paso, con el avance de las ciencias del hombre.

El concepto de valor y el punto de vista descriptivo

Aunque al comienzo de este capítulo distinguimos el uso descriptivo del 'valor' y su uso normativo, resulta claro ahora que el enfoque general inherente al desarrollo del concepto de valor ha sido descriptivo. La presencia de la evaluación no se ha pasado por alto, pero el interés dominante radica en el hecho de que cada acto de evaluar, cada acto de establecer o usar un patrón, puede a su vez ser descrito. Así, los materiales que un enfoque evaluativo podría guardar celosamente como un coto privado quedan asimilados al contenido de la descripción. Si estuviéramos haciendo un estudio más completo de la teoría general de los valores contemporánea, encontraríamos una amplia evidencia de la manera en que la atención descriptiva a los patrones de los hombres en la comparación, conciliación e integración de sus valores no sólo gira en torno al campo, sino que, además, suministra un arsenal de criterios para la evaluación, sobre los cuales puede luego ponerse en uso el método evaluativo. En Bentham existen las medidas familiares del cálculo felicífico: intensidad, duración, pureza, etc. En R. B. Perry está la intensidad, la inclusividad, la preferencia. Por supuesto, describir y sistematizar no es equivalente a aceptar. Porque el aceptar es una categoría dentro de la empresa evaluativa, que no ha de confundirse con la descripción de la aceptación [21]. Pero el ideal de una descripción no restringida, según vimos, es abarcar todo el terreno. Desde esta perspectiva, el punto de vista evaluativo se reduce al acto de selección, con el descriptor dispuesto a lanzarse sobre él una vez que haya concluido para describirlo como nuevos datos.

Es interesante señalar que la reciente aparición de la preocupación antropológica y sociológica por la delineación de los valores de grupo ha incluido explícitamente la evaluación como un aspecto de su tarea descriptiva. Así, Clyde Kluckhohn, presentando una definición que se convirtió en la base de los estudios extensivos de los valores, dice: «Un valor es una concepción, explícita o implícita, distintiva de un individuo o característica de un grupo, de lo deseable, la cual influye en la selección de los modos, medios y fines de acción disponibles» [22]. Añade que no es meramente una preferencia, sino que se percibe o se considera que está justificada. Este aspecto del concepto de valor es subrayado en la mayoría de los recientes tratamientos del tema en la ciencia social. A este

---

[21] El no advertir dónde tiene lugar la variación en la empresa es exponerse a la acusación de contrabando de valores o de estar comprometido en lo que STEVENSON denomina 'definición persuasiva'. Ver su penetrante discusión sobre esto en su obra, *Ethics and Language,* cap. IX.

[22] CLYDE KLUCKHOHN, *op. cit.,* pág. 395.

respecto, el uso de la ciencia social ha apuntado al elemento evaluativo más agudamente que el uso filosófico en la teoría general de los valores, en la cual el valor se equipara abiertamente con el interés, el placer o el deseo, y con sus objetos. Al final, sin embargo, el resultado es el mismo. La función evaluadora, en la explicación filosófica, es desarrollada en la teoría del valor comparativo, la cual elabora los criterios para elegir entre valores, o bien en una subteoría de la obligación, que dice lo que *debe* preferirse y por qué. La función descriptiva, en las exposiciones de la ciencia social, con frecuencia se ensancha mediante el empleo del concepto de *normas* como modos consuetudinarios aprobados de comportamiento y de sentimiento [23]. En cualquier caso, la empresa entera se moldea y se lleva a cabo dentro de un armazón descriptivo.

---

[23] He mostrado en otra parte, en una inspección de muestras de escritos psicológicos y sociológicos, que hay una tendencia inversa en el uso de 'norma' y de 'valor'. Los escritores que emplean la primera en una acepción amplia utilizan el segundo en un sentido evaluativo más estrecho; la tendencia contraria se halla en algunos científicos y, desde luego, más a menudo entre los filósofos, para quienes 'norma' connota usualmente 'deber'. («The Concept of Levels in Social Theory», en *A Symposium on Sociological Theory*, ed. Llewellyn Gross [Evanston, Illinois, 1959], esp. págs. 189-192.)

Esquema conceptual para los enfoques descriptivos socio-culturales

Al final del capítulo VII indicamos que un prometedor enfoque descriptivo de la ética se hallaba en aquellas doctrinas que trataban los fenómenos morales como poseyendo un carácter básicamente social. Nuestra mira en este capítulo es lograr un esquema conceptual, desde un punto de vista descriptivo, que haga justicia a tales doctrinas. Un esquema de esta clase tendrá que mostrar cómo se delinea un dominio de fenómenos morales, cómo está relacionado el teorizar ético con los fenómenos morales, cómo son introducidos los conceptos morales y los conceptos éticos teóricos, cómo cabe entender en este esquema las cuestiones típicas de la teoría ética y de qué manera se propone con ello su solución.

Los esquemas sociales pueden ser o socio-culturales o socio-históricos. Es obvio que hay cierto sentido en el cual los códigos morales brotan y tienen su existencia en una matriz de actividad social humana, y que la reflexión ética surge de los problemas internos de los códigos morales y con respecto a éstos. Sin embargo, no sabemos todavía lo bastante de este proceso —el desarrollo de la cultura durante los pasados veinticinco mil años, en íntimo detalle— para forjar un armazón conceptual que refleje las etapas claramente demarcadas del desenvolvimiento histórico. En consecuencia, nos concentraremos sobre un esquema socio-cultural de un tipo analítico más abstracto, que deje espacio para las relaciones históricas y las relaciones socio-funcionales como especializaciones empíricas.

Hay dos rasgos centrales en el esquema que aquí se presenta. El primero es que es enteramente *descriptivo*. Puede describir el comportamiento. Puede describir los códigos como documentos existentes o como maneras de reaccionar, ya sea con obediencia o con desafío. Puede describir la teoría como los modos en que los hombres piensan y como la utilización de su pensamiento en las relaciones interpersonales y sociales. Puede describir el campo fenoménico y sus propiedades. En todos estos casos se ocupa de individuos o grupos dados en tiempos dados y lugares dados, o de aspectos invariantes o fases abstractas de su experiencia y su reflexión.

El segundo rasgo es que emplea el concepto de *niveles*. Distingue un nivel inferior concerniente a la conducta y a sus elementos asociados de sentimientos, deseos y propósitos; un nivel moral, correspondiente aproximadamente a los códigos, y a la acción y la actitud orientadas por los códigos; y un nivel de teoría ética, consistente en el teorizar ético y en todos los procesos humanos y cualidades fenoménicas que puedan hallarse en asociación con él. A menudo nos referiremos a estos niveles, en razón de la brevedad, como el primero, el segundo y el tercer nivel, respectivamente.

El concepto de niveles, tal como ha sido tratado en la discusión filosófica, es muy complejo [1]. En el sentido en que aquí se entiende, nos referimos a lo que cabe llamar niveles «instrumental-funcionales», es decir, jerarquías ordenadas de relaciones instrumentales entre actividades o fases de actividades humanas distinguibles. El motivo para tratar de los niveles en este sentido es patente: cualesquiera que sean las disputas acerca de la moralidad, hay conformidad general en que opera en la vida humana para guiar la conducta, y por muchas que sean las discrepancias sobre la naturaleza del teorizar ético, hay acuerdo general en que ayuda a la moralidad, al menos dándonos una comprensión de ella. En economía es posible señalar las relaciones entre los niveles de consumo, producción de bienes fungibles, producción de instrumentos de producción; en la vida docente cabe hacerlo entre los estudiantes de pedagogía, los maestros y el desarrollo de la teoría de la educación. Y lo mismo puede intentarse en el dominio ético, con nuestra serie de niveles de conducta, pauta moral y teoría ética. (Entre paréntesis, no hay ninguna presunta santidad para el número tres. La cantidad de niveles necesarios siempre ha de determinarse para cada indagación particular.)

En economía y educación, las relaciones definitorias iniciales entre el nivel superior y el inferior son evidentes; es claro que son relaciones de servicio. Una vez que se han establecido los niveles como procesos separables de la actividad humana, o como aspectos distinguibles de una sola actividad, podemos estudiar sus influencias mutuas, en qué medida se procuran los mismos recursos básicos, dónde se cierran el paso unos a otros, etc. Así, por ejemplo, la asignación de los recursos hacia el consumo, la producción o la preparación a largo plazo de una producción futura, es uno de los más serios problemas de la vida moderna en los países subdesarrollados. Por otro lado, el desenvolvimiento de la tecnología de producción cambia realmente lo que se consume, y el desarrollo

---

[1] Para un estudio del concepto y de su utilidad ver mi ensayo «The Concept of Levels in Social Theory», en *Symposium on Sociological Theory*, ed. Llewellyn Gross (Evanston, Illinois, 1959). Allí se distinguen cuatro sentidos de niveles, y el presente esquema para la descripción ética es sugerido en un breve bosquejo (págs. 181-183), como ilustración de uno de los tipos.

de la teoría de la enseñanza altera los planes de estudios. Hay también influencias recíprocas. La forma exacta de interinfluencia es siempre una cuestión empírica, que ha de examinarse en cada campo particular para el período implicado. Pasado ese tiempo pueden ocurrir cambios en la forma de interinfluencia. Incluso la relación definitoria inicial puede transformarse. Así, si se instituye el nivel moral por encima del nivel de la conducta general usando alguna función represiva como marca definitoria, de aquí no se sigue que, aun cuando la represión pueda continuar siempre en la moralidad en cierto grado, mantenga una posición central al ir progresando el hombre; en lugar de ello puede convertirse en una relación periférica, con tipos más racionales de funciones desempeñando un papel más central.

¿Cuáles son las relaciones definitorias en términos de las cuales nos sea dable distinguir nuestros niveles en el dominio ético? ¿Qué áreas de investigación fecunda puede abrir semejante esquema conceptual? ¿Y puede éste, en todo caso, contribuir a aclarar la clase de problemas teóricos de que se ha ocupado la filosofía moral? Estas son las preguntas a las que el presente capítulo intenta dar una respuesta de un modo experimental.

El nivel de «planta baja» de la conducta y de sus elementos asociados

La conducta, en el sentido empleado aquí, no ha de equipararse simplemente con los actos corporales observables en sucesión. Se refiere al comportamiento corporal sistematizado en términos de dirección o de búsqueda de metas, o de lo que es «significativo» en algún otro sentido. La conducta puede estudiarse por referencia a los elementos conscientes en la persecución de las metas, usando técnicas de introspección, informes fenomenológicos, entrevistas, etcétera. O bien pueden desarrollarse conceptos operacionales para tratar los datos observacionalmente, como hacen los diversos enfoques behavioristas con el propósito. Merece también la pena señalar que la conducta no tiene por qué interpretarse según las directrices de un modelo único. Su elemento «significativo» puede consistir en implicar la elección entre alternativas o la conformidad con unas normas, así como en ser una configuración determinada de los esfuerzos hacia una meta. Todos estos conceptos para diferenciar la conducta del mero comportamiento requerirían una explicación detallada separada.

La descripción de la conducta es unas veces un asunto sencillo y otras veces requiere un extenso estudio. Un hombre, por ejemplo, podría consignar en su diario por la noche la narración de sus acciones durante la jornada, previamente a los comentarios reflexivos sobre ellas. Cabe hacer estudios sobre los hábitos alimenticios de una nación durante un período dado, tomando muestras

de la cocina regional y recibiendo información de las ventas de los restaurantes y de las preferencias de los parroquianos. Los informes Kinsey —por considerar un proyecto ambicioso en gran escala— pretendían delinear la conducta sexual de los norteamericanos en términos lo más puramente behavioristas posible.

Que las pautas de conducta no son simplemente «observadas» es un hecho que cada vez ha resultado más claro en la teoría social crítica. Numerosos problemas de método, tanto teóricos como prácticos, se centran en la tarea de conseguir una descripción exacta de tales pautas. En primer lugar, está el problema del significado mismo de 'pauta'. Esta es, en cierto sentido, una construcción teórica que comporta la selección de rasgos en el continuo de la conducta. Para nuestros fines podemos juzgar que la 'pauta' designa un orden sistemático entre elementos recurrentes de la conducta, no un tipo ideal o una norma rectora, ni un molde determinante. (Estas caracterizaciones, sin embargo, pueden surgir en relaciones especiales entre el individuo y el grupo.) El término se está usando así en un sentido neutral, tal como cabría pensar en un lenguaje como en una pauta del habla de un pueblo. Hay, en segundo lugar, numerosos puntos en litigio, de técnica e interpretación, en el uso de los métodos prácticos —introspección, entrevista, estudio de casos, participante-observador, estadística—, que han sido, en consecuencia, explorados intensamente en las ciencias psicológicas y sociales. Evidentemente, éstas son cuestiones importantes, y es igualmente evidente que el ulterior refinamiento de estos métodos —incluida la vigilancia contra la intrusión subrepticia de elementos de valor— es incumbencia de estas ciencias.

Es perfectamente posible descender más aún de la planta baja de la conducta hasta un sótano y un subsótano. Cabría, por ejemplo, descender al nivel de la física y considerar las pautas de conducta como interpretaciones, abstracciones o emergentes (como quiera que sea el lenguaje favorito de cada cual) de movimientos físicos. Puede ser que sólo la ignorancia nos impida andar todo el camino que se adentra hasta las profundidades de los protones y los electrones, hasta lo que algunos semánticos llaman pintorescamente el nivel «inefable». El juicio de que tales descensos no son necesarios para el estudio de la moral y de la ética no es, sin embargo, a priori. Incorpora el reconocimiento de que la moral y la ética tratan con la totalidad de los individuos o personas, en el sentido corriente de los términos. Por ejemplo, uno no asigna atributos morales a un órgano o a una parte del cuerpo. Un hombre puede ser calificado de virtuoso, pero no un cerebro o un corazón; un estómago puede ser débil, pero no vicioso. No obstante, estos hábitos lingüísticos pueden reflejar pautas culturales; Platón habla de la virtud o excelencia del ojo, usando el equivalente griego de 'virtud' *(arete)*. Mas si el hombre es un organismo fisiológico uni-

ficado y una personalidad psicológica unificada, entonces no hay necesidad de penetrar más adentro del nivel de planta baja de la conducta como primer nivel. Sin embargo, debe atenderse siempre a los fenómenos del sótano, por su posible importancia en puntos especiales, particularmente en conexión con las cuestiones de la causalidad.

Incluso allí donde la conducta incluye ya la relación del acto con la meta efectivamente buscada, la comprensión sistemática requiere la referencia a muchos elementos asociados. (Podemos saber lo que una persona pidió en un restaurante, pero esto no nos dirá si su elección se basaba en la salud o en el gusto.) Todas las vastas relaciones del acto con la meta, de las cuales es posible que dependan la ulterior dirección de la acción futura y la persecución de nuevas metas, sólo pueden entenderse si conocemos el amplio contexto de la conducta: los sentimientos de los hombres en cuestión, sus deseos, tensiones y problemas. No hay ningún concepto normalizado en el primer nivel que abarque todos estos elementos junto con la 'conducta'. Un término como 'deseo' es útil cuando hay un alto grado de conciencia de lo que se busca. Los inclinados al behaviorismo pueden pensar en términos de 'pautas de tensión', los de orientación lógica más conservadora en términos de 'metas potenciales' frente a 'metas actuales'. Lo que se requiere para nuestro designio es simplemente el reconocimiento de que, al lado de la conducta, se precisan los elementos asociados de sentimiento, apetición, tensión, etc., para comprender los cambios en las pautas de conducta y especialmente para darse cuenta del importante fenómeno del *compromiso* en la vida humana.

De hecho, la conducta efectiva es a menudo un compromiso. Si la gente en un restaurante pide más estofado de carne que filetes de solomillo, esto puede indicar perfectamente que aquélla es una comida más barata, no la preferida. Es menester una indagación independiente para averiguar la dirección del deseo principal. Sin algún tipo de distinción entre conducta y deseo se desliza con demasiada facilidad la suposición de que lo que prevalece en la conducta debe haber sido lo más deseado, cuando puede haber sido simplemente lo más tolerable de una serie limitada disponible en ese momento. Esta suposición se hace a veces francamente explícita en el uso conservador del funcionalismo sociológico: se argumenta que, puesto que la existencia de una institución social es una prueba de que satisface alguna necesidad, por tanto está en cierto sentido justificada[2]. La rigurosa atención a las limitaciones del compromiso favorece la captación de los puntos de tensión, lo cual puede abrir el

[2] Cf. DOROTHY GREGG y ELGIN WILLIAMS, «The Dismal Science of Functionalism», *American Anthropologist*, L, núm. 4, Pt. I (octubre-diciembre 1948), 594-611. Ver también la exposición de ROBERT K. MERTON de los usos conservador y radical del funcionalismo en su libro *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Illinois, 1957), págs. 37 y sigs.

camino para la comprensión de los elementos dinámicos y contribuir a explicar unos cambios que, de otra manera, serían imprevisibles. También proporciona con ello un cuadro más completo del primer nivel para los propósitos de la evaluación.

La pauta moral

El segundo nivel de nuestro esquema conceptual lo denominaremos 'la pauta moral' de un pueblo dado. El término 'pauta' quizá sea inusitado en semejante contexto, pero nos ayuda a recordar el punto de vista descriptivo de nuestro esquema. 'Juicios morales' podría ser desorientador, ya que se concentra indebidamente sobre el discurso, lo cual cabe interpretar como una evidencia parcial en favor de la existencia de la pauta. 'Normas morales' podría servir, pero el término 'normas' se emplea muy ampliamente con variadas connotaciones, por lo que solamente lo usaremos cuando el contexto deje perfectamente claro su significado. Tal vez el término más próximamente equivalente de pauta moral sería hablar sencillamente de la moralidad existente de un pueblo. Tomemos el ejemplo de una pauta moral expresada en un código, digamos los Diez Mandamientos. Este código contiene preceptos para el pueblo hebreo; a éste se le ordena adherirse a un solo Dios, no usar imágenes esculpidas, no blasfemar, descansar al séptimo día, honrar a los padres; abstenerse de matar, cometer adulterio, robar, levantar falso testimonio; no codiciar lo que es del prójimo. Veremos más adelante con gran detalle lo que puede incluir una pauta moral. En general, implica una selección de tipos de conducta, deseo, sentimiento, relaciones interpersonales o de grupo, certificados como morales o criticados como inmorales. Pero ¿cuáles son las marcas mediante las que se lleva a cabo esta certificación, y cuáles son los pasos en la formación de conceptos que terminan en un concepto descriptivo del nivel moral? Construyamos el concepto gradualmente.

En general, se está de acuerdo, aun cuando la naturaleza de la moralidad se analice de diversos modos, en que la relación de ésta con el nivel de la conducta y el deseo es una relación de *regulación,* de guía y control. La proposición de que toda sociedad tiene alguna forma de regulación o es empírica, o —si la noción de mantenimiento y transmisión de su pauta se incluye en la concepción de una sociedad— es analítica. Puede establecerse entonces empíricamente que la regulación adopta muchas formas diferentes bajo condiciones distintas: desde la coerción hasta la persuasión, y desde la organización social compleja hasta la predicción de lo que la experiencia revelará que ha de querer el individuo. Si se hubiera encontrado uniformemente un solo modo de regulación, ese modo

habría podido sustituir al término genérico inicial. Asimismo, si se estableciera constantemente que subyacente a la regulación hay siempre un problema central único —supongamos que se hallara una evidencia psicológica abrumadora de que la agresión es el problema central de las relaciones humanas, y que la regulación resultara en efecto ser la represión de la agresión—, entonces esta relación del segundo nivel con el primero se convertiría en una parte de la definición inicial de lo 'moral'. De esta manera, el progreso del conocimiento acerca del funcionamiento real de lo que, hasta cierto punto, cabe llamar 'moralidad' podría ayudarnos a aclarar y alterar nuestra idea diferenciadora de ella. Pero tal unificación no se ha confirmado todavía.

El próximo paso entraña una especie de bifurcación de caminos en la concepción del nivel moral. Podríamos identificar simplemente el concepto de pauta moral con *cualquier* modo de regulación, o bien con algún modo o modos determinados. Seguir la primera vía, según el acuerdo precedente de que toda sociedad tiene algún modo de regulación, tornaría analítico el enunciado «toda sociedad tiene una pauta moral». Tomar la segunda senda volvería empírico el enunciado; en tal caso, tendríamos que poder concebir una sociedad desprovista de moralidad, independientemente de la cuestión de si semejante sociedad ha existido. Aunque algunos escritores se complacen en el pensamiento de que cabría asegurar por definición la existencia de moralidad en toda sociedad, la segunda alternativa es sin duda científicamente preferible, puesto que sabemos que la moralidad no es la única pauta en que estamos interesados, y que queremos diferenciarla, por lo menos, de la pauta legal.

El paso inmediato es quizá el más difícil. Habiendo decidido que no todos los modos de regulación constituyen una moralidad, tenemos que decidir cuáles lo serían y cuáles no. En este punto, los filósofos proceden a buscar una propiedad o un conjunto de propiedades diferenciadoras, o dan por sentado que siempre se trataría de la misma serie de modos de regulación previstos. Estos son, sin embargo, nuevos supuestos que deben quedar explícitos, y, una vez explícitos, puede verse que no hay necesidad de sostenerlos. Cabría tener una concepción de una moralidad en la que la serie particular de modos de regulación (en cada caso además del total imaginable o efectivamente encontrado) fuese regional o culturalmente variable, y el único elemento unificador consistiera en el éxito relativo de la regulación. No obstante, se han sugerido unas cuantas propiedades, y parece verosímil que algunas de ellas sirvan, es decir, sirvan en el sentido de ayudar a desarrollar un concepto *fructífero.*

Una de tales propiedades es la propiedad negativa de excluir la regulación mediante la mera coerción o el temor a la violencia. Esta es la idea familiar de que la moralidad debe operar, de alguna manera, desde «dentro» de la persona. Esto explica probablemente el que los teóricos se sientan reacios a decir

que una sociedad que regulase las relaciones de sus miembros enteramente en términos de temor tendría una «moralidad del temor»; dirían más bien que no tenía ninguna moralidad. Un problema similar se plantea en torno a la típica acusación filosófica de que Hobbes negaba la moralidad en lugar de abogar por una «moralidad de la conveniencia». Adviértase que no pretendo zanjar esta cuestión apelando al uso; el uso es una evidencia parcial, pero no determinante. Si lo fuese, podríamos realmente zanjar la cuestión. Pero, por mi parte, creo que la razón de que no pueda resolverse —aparte del problema textual de lo que Hobbes quiere dar a entender, lo cual está sujeto a controversia— es que no poseemos una idea suficientemente clara de la conveniencia, y que no será lo bastante clara (salvo en algunos contextos corrientes) hasta que tengamos mucho más conocimiento acerca del «yo» y del papel que los diferentes tipos de deseos y emociones desempeñan dentro de él, de cómo se va formando, de qué es lo «interior» y qué es lo «exterior», y cómo se deciden tales cuestiones en el desarrollo individual. El estudio psicológico contemporáneo de los procesos de «interiorización» en el desenvolvimiento de la personalidad individual, a pesar de las hipótesis divergentes respecto a sus mecanismos, parece haber llegado lo bastante lejos para hacer de la idea de que la moralidad es algo dentro de una persona una propiedad definitoria fecunda. Pero no está claro, en absoluto, que esto no entrañe la concentración etnocéntrica sobre los sentimientos del individuo.

Otra sugerencia de un tipo distinto puede extraerse del uso que hace Redfield de la frase 'orden moral' para referirse a los vínculos entre los hombres y a los sentimientos de ligación, especialmente tal como aparecen en la religión [3]. El autor contrasta éste con el 'orden técnico', en el que la utilidad y la coerción son las relaciones predominantes en los negocios humanos. Es posible que una distinción entre ligación y desligación, en este sentido, resulte más fecunda que la establecida entre lo interno y lo externo, o que haya una coincidencia parcial entre ellas. Hay también cuestiones sobre si no cabe la posibilidad de que el orden técnico tenga su propia concepción del individuo y de sus metas, de suerte que sea lícito reputarlo como un género diferente de moralidad (una moralidad «orientada hacia el éxito», pero muy relajada en contraste con el tipo de ligación con la gente). Mas proseguir esto aquí nos desviaría demasiado.

Una tercera propiedad, implícitamente sugerida por gran parte de la teoría ética, es que la forma de regulación constitutiva del nivel moral tiene que comportar algún elemento del discurso. (Renunciamos a la formulación extrema

---

[3] ROBERT REDFIELD, *The Primitive World and its Transformations* (Ithaca, 1953), páginas 20-21.

de que es regulación *por* el uso de las palabras.) Hay mucho que decir en favor de esta sugestión —al menos como prueba de que es una condición necesaria, aunque no suficiente—, a la luz de la convicción contemporánea de la importancia y penetración del lenguaje en la vida humana. Se ve reforzada por las modernas interpretaciones naturalistas del desarrollo de la autoconciencia como surgiendo en la comunicación social de los hombres, y por la apreciación de que la aparición de la autoconciencia marca un punto crítico genuino en el desarrollo humano. Una vez adoptada esta sugerencia, es una cuestión de descubrimiento *empírico* el que muchas sociedades en que tiene lugar tal regulación (la regulación implicadora del discurso) usen términos distintos para este tipo de regulación o al menos que perciban distinciones en el empleo de los términos.

Es mediante algún uso semejante de los criterios diferenciadores, y por la inspección empírica que los invoca, como determinamos los varios constitutivos que deben catalogarse como el contenido y la estructura del segundo nivel. Sigue luego una exploración que utiliza algunos de los constitutivos en el intento de encontrar otros asociados con ellos. El resultado neto es un esbozo aproximado de una moralidad o pauta moral, cuyos constitutivos no se hallan todos necesariamente en todas partes, y que se mantienen juntos por el hecho de que, hablando en general, bastantes de ellos funcionan en una u otra configuración para garantizar el efecto de regulación. El conjunto siguiente de constitutivos es empíricamente descubrible de esa manera:

> *Tipos de actos o deseos* seleccionados, cuya ejecución o posesión es mandada o prohibida.
>
> *Rasgos de carácter,* disposiciones hacia pautas de acción, de sentimiento, de deseo, de relaciones interpersonales, seleccionados, que son cultivados o evitados, alabados o censurados.
>
> Direcciones en la conducta o *metas,* y modos de lograr las metas o *medios,* seleccionados.

Estos pueden considerarse como el contenido de la moralidad. Hay, además, numerosos constitutivos que forman su estructura:

> Invariablemente hay alguna concepción implícita o explícita del *alcance de la comunidad de los que cuentan,* así como de las *marcas de una persona responsable.*
>
> Invariablemente hay alguna *serie de conceptos,* que se encuentran en la pauta, para referirse a los constitutivos.
>
> Hay siempre algún *esquema de organización o sistematización:* por ejemplo, la moralidad se expresa en el discurso como mandatos o como

leyes universales; la organización también comporta énfasis unificadores, modos de razonar, procedimientos de aplicación, métodos y objetos de decisión.

A menudo hay algún *tipo de justificación* seleccionado, al cual se recurre cuando surgen cuestiones de incertidumbre o de crítica: por ejemplo, la religión, la tradición, la protección, el bienestar.

Usualmente hay algunos *tipos de sanciones,* recompensas y castigos adheridos a algunos o a todos los constitutivos precedentes.

Todos o algunos de los constitutivos anteriores se encuentran en configuraciones específicas asociadas con *tipos de sentimiento* seleccionados, tales como culpa, vergüenza, remordimiento, respeto hacia la autoridad, orgullo, etc.

Este bosquejo de los constitutivos de una moralidad es explorado con bastante detalle en *Antropología y ética,* donde nuestro objetivo incluía un estudio de las coordenadas a emplear en el caso de que se pretendiera delinear las moralidades. Sería una repetición innecesaria proseguir en este terreno. Advirtamos, sin embargo, que, una vez que tenemos este amplio cuadro de lo que constituye una moralidad, las propiedades mismas que nos ayudaron a construirlo pueden ser sometidas a escrutinio, refinadas e incluso descartadas como una excesiva simplificación inicial. Buscamos también, aunque no las encontremos necesariamente, propiedades unificadoras para todas las moralidades así descritas. Es por eso por lo que tenemos que emplear términos tan generales como 'tipos seleccionados de...'. Ello permite la posibilidad de que el modo de selección o el procedimiento o la propiedad unificadora varíen en las diversas moralidades. La marca central en una moralidad puede ser «lo que tu conciencia te manda»; en otra, «lo que la tradición nos ha dado», en otra aún, «lo que preserva a la tribu». Ni siquiera es menester que la respuesta provenga de un solo constitutivo: la primera procede del grupo del sentimiento y la emoción, la segunda de un constitutivo de justificación, la tercera de un constitutivo de meta [4]. Son estas posibilidades, no la apelación a la falta de conocimientos, lo que nos hace vacilar, según vimos, en cuanto a aceptar la insistencia de algunos filósofos de nuestra tradición de que lo que ellos ofrecen es *la* marca de lo moral [5], e insistir, por el contrario, en formular la relación del nivel moral con el nivel de la conducta de manera que no se excluyan los resultados de una ulterior indagación empírica, sumamente necesaria. Es im-

---

[4] Esto incorpora la lección de que las moralidades se moldean en diferentes configuraciones. Cf. *Anthropology and Ethics,* cap. XIV.

[5] Ver la discusión respecto a los datos, más arriba, págs. 171 y sigs.

portante señalar, no obstante, que esta apertura en los criterios generales no significa que no pueda haber, en una *moralidad particular,* la más tajante separación de lo moral y lo no moral. Nuestra moralidad occidental, por ejemplo, efectúa distinciones muy rigurosas entre las metas morales y las no morales, entre las actitudes morales y las no morales, etc., utilizando unas veces comprobaciones de los sentimientos, otras veces cualidades fenoménicas, otras veces ideas religiosas. Pero el rigor de tales separaciones será en sí mismo un rasgo de una moral dada, *que habrá de determinarse empíricamente.* Las distinciones rígidas y las gradaciones suaves serán diferentes propiedades configuracionales.

Transición al nivel de la teoría ética

Puesto que estamos tratando de los niveles en cuanto fases de la actividad humana relacionadas de una manera instrumental-funcional, los fenómenos más obvios de nuestro tercer nivel son los hombres reflexionando o teorizando sobre el nivel moral, y produciendo teorías en la conversación o en los libros. (Los fenómenos más sutiles se examinarán en breve, al tratar del campo fenoménico de los individuos.) Para ver las marcas definitorias de este nivel tenemos que descubrir o especificar sus relaciones con el nivel moral. Afortunadamente, nos hallamos en un área más familiar al tratar de la teorización ética, porque, en general, es un producto cultural más reciente y la historia puede contarnos algo acerca de la manera como surgió. Tal información nos ayuda a localizar los puntos del nivel moral en que ocurre el crecimiento, en suma, los puntos donde brota el teorizar ético.

La reflexión ética se ve impulsada porque se plantean problemas en la aplicación de casi todos los códigos morales, porque existen conflictos en la vida de la sociedad o resultan del cambio económico y social, porque los hombres se percatan de que hay caminos morales variables y así las direcciones alternativas pueden ejercer cierta atracción, y por otra multitud de razones.

La aplicación de un código moral es simple solamente en una sociedad simple. Incluso en éstas los Salomones son muy apreciados. Pues las reglas morales son difíciles de interpretar y entran en conflicto unas con otras. No robarás. Pero ¿qué es robar? Un Spencer habla a veces como si la imposición de impuestos fuese una forma de rapiña que ha de soportarse por causa de la protección. El poseedor de esclavos considera la liberación de los esclavos como una confiscación de la propiedad; el defensor de la emancipación ve la existencia de la esclavitud como un robo del trabajo humano. ¿Y qué decir de la teoría de la «explotación»? La historia de los Diez Mandamientos en la literatura hebrea es en sí misma una imponente ilustración del papel de la interpre-

tación en la aplicación de un código moral. Cualquier sistema legal desarrollado, respecto a esa materia, muestra problemas exactamente similares.

Los conflictos de todo género ocasionan tensiones dentro de la moralidad. El florecimiento de las ciudades hace estragos en la moralidad rural, el progreso del comercio en la moralidad campesina, el crecimiento de la esclavitud en la moralidad del amo y del esclavo. Cuando los conflictos adquieren grandes proporciones en la vida de una sociedad, la reflexión ética ha forjado ya, de ordinario, modos formales de justificación en favor de un bando o del otro.

La percepción de la variedad de los códigos morales se vuelve provocativa en una atmósfera de insatisfacción con los viejos cauces, al menos en sus aspectos restrictivos. Herodoto y los sofistas en la antigua Grecia, los escépticos en la antigua Roma, los enciclopedistas en la Francia del siglo XVIII, los sociólogos y antropólogos en la America contemporánea, todos ellos han utilizado materiales comparativos de diferentes sociedades para desembarazarse del dogmatismo de su propia línea de conducta.

La demanda de comprensión y evaluación aumenta al compás del desarrollo del conocimiento en todos los aspectos de la vida humana. En este sentido, la reflexión ética sobre las máximas morales es probablemente inevitable.

Si estas breves consideraciones son acertadas, el nivel de la teoría ética funciona de tres maneras: *a)* para ampliar o remodelar la moralidad en su aplicación; *b)* para justificar o criticar la moralidad en su relación con el nivel de la guía de la conducta; *c)* para mediar entre la moralidad y el progreso del conocimiento humano. Estas funciones no están, en absoluto, desgajadas unas de otras. El ver su importancia respectiva en una sociedad dada es una cuestión empírica; el determinar cuál ha de tener una posición primordial o cómo han de combinarse en diferentes momentos es, a su vez, una cuestión evaluativa.

Los puntos de inserción en la moralidad para el nacimiento del teorizar ético, correspondientes a estas tres funciones, son usualmente su esquema de organización y sistematización y sus modos de justificación. En las tradiciones filosóficas bien desarrolladas es aquí donde vemos a los filósofos actuando. En las sociedades primitivas, siempre que haya una elaboración cuasi filosófica, es aquí donde los ancianos, en cuanto filósofos, tejerán sus pautas de conducta.

Hasta ahora hemos hablado del nivel de la teoría ética sin distinguir especialmente entre el teorizar como una actividad humana encajada en un contexto existencial, y la teoría como producto, como un conjunto más o menos bien definido de aserciones, susceptible —según muestra claramente la tradición filosófica— de ser tratado aparte de su contexto. Una distinción análoga se da entre el proceso moral como una serie de fenómenos de comportamiento humano y actitud y el código moral como un conjunto de aserciones o preceptos (dependiendo de la forma que tome). Hay muchos problemas en la teoría ética

para cuyo análisis habría que distinguir muy cuidadosamente si se estaba hablando de una expresión ética, del significado del enunciado, del acto de asentir al enunciado, etc. La consideración de tales problemas en general se encontrará en la parte IV. En nuestra discusión presente el contexto aclarará lo que se quiere dar a entender, es decir, dónde estamos usando el término 'nivel de la teoría ética' en su sentido más global, y dónde, por ejemplo, estamos examinando la relación de la teoría ética como producto con la moralidad como producto.

El rigor con que una teoría ética particular se halla entrelazada o separada de una moralidad particular es una cuestión fáctica para el caso específico. Tomemos, por ejemplo, el código moral del Decálogo. Cabe partir del esquema de organización y considerar la manera como estaba expresado el contenido, el modo en que las sanciones eran invocadas, el montaje escénico fáctico implicado en el documento. Así, el contenido se expresa como mandatos de un Dios que tiene una relación especial con el grupo interesado («Yo soy el Señor tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, de la morada del cautiverio»). No debe haber culto de ídolos: «Porque yo el Señor tu Dios soy un Dios celoso, que carga la iniquidad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y la cuarta generación de los que me odian, y muestra su misericordia con los millares de los que me aman y guardan mis mandamientos». El día del sábado es justificado modelándolo sobre el descanso del Señor el séptimo día después de crear el mundo en seis. Los padres deben ser honrados «para que tus días puedan ser largos sobre la tierra que el Señor tu Dios te dio».

Ahora bien, puesto que la organización de la moralidad es en términos de la conformidad con los preceptos de Dios, la reflexión ética querrá saber con qué clase de Dios tenemos que habérnoslas. ¿Es Dios simplemente un poseedor de poder, celoso de adoración, o encarna una perfección que nos atrae como un modelo? M. Lazarus, en su obra *La ética del judaísmo,* atenúa la forma imperativa en favor de la interpretación como modelo [6]. Es la ley fundamental y no la voluntad o el mando quien dice: «Debéis ser santos, pues yo soy santo». Como interpretación bíblica (no como predilección kantiana), Lazarus afirma la opinión de que «Dios es el legislador, pero no promulgó la ley a su placer ni como un mandato arbitrario o despótico; y el hombre no tiene que obedecerla en cuanto tal. Es ley para el hombre, porque éste reconoce en Dios el prototipo de toda moralidad, porque Dios es la fuerza creadora que hay detrás del orden moral y del propósito moral del mundo». Determinar cuál es la efectiva teoría ética implícita en el Decálogo es una cuestión de texto y de historia.

---

[6] *The Ethics of Judaism* (Filadelfia, 1900), I, 112, 115-116.

Qué teoría ética es *deseable* asociar con una moralidad definida es una cuestión muy diferente.

En contraste con este entrelazamiento de la moralidad con su teoría ética consideremos cuán radicalmente separadas pueden estar. Supóngase que tenemos la pauta moral familiar de las reglas tradicionales cuya violación está asociada con el sentimiento de culpabilidad; a su lado, supóngase que tenemos una teoría ética en la que la moralidad se ve como un esfuerzo de un grupo por mantener la cohesión con propósitos de supervivencia. La integración y la justificación de qué es lo moral se realiza así en términos del valor de supervivencia del grupo. Las reglas específicas serán justificadas o criticadas mediante este patrón, e incluso la aparición del sentimiento de culpabilidad en cuanto sanción interna se evaluará como una propiedad útil o perjudicial de la naturaleza humana o de su desarrollo. La conclusión podría ser que debemos usar el valor de supervivencia como un criterio directo para la selección de los actos y metas que han de certificarse como morales, o que debemos dejarlo aparte. En cualquier caso, la distinción entre el nivel moral y el de la teoría ética es clara.

El grado de distinción que puede darse entre las pautas morales y sus teorías éticas asociadas se ve en el hecho de que cabe encontrar varias teorías éticas con la misma pauta moral, y diferentes pautas morales con la misma teoría ética. Así, una moralidad de la honradez puede certificarse como una ética de la voluntad de Dios o de la felicidad general. Inversamente, la voluntad de Dios en una pauta ética no determina la moralidad que se estima que Dios quiere: puede ser un orden cooperativo social o un orden del éxito individualista. La felicidad general como principio ético ha aparecido con la misma variedad. De aquí no se sigue, desde luego, que no pueda haber relaciones determinadas (ya sean lógicas, psicológicas o históricas) entre algunas pautas morales particulares y teorías éticas particulares. Este es un problema distinto.

El contenido de las teorías éticas

Lo que encontremos en una teoría ética dada dependerá, evidentemente, de la complejidad de la moralidad con la que ha estado asociada y del grado de sofisticación reflexiva que presente.

En una teoría ética de un tipo más desarrollado habrá usualmente alguna explicación del bien y del mal, que analizará el significado de los términos y aclarará y refinará los modos de identificar y certificar las metas y los medios como buenos o malos, y también las maneras de comparar, ordenar y sistematizar los bienes y los males, determinando qué bienes han de ser reputados como ideales y, en general, cómo tienen que ser evaluados. Por ejemplo, los bienes

pueden evaluarse por referencia a una concepción ética del fin o propósito del hombre en el mundo.

Habrá una teoría de lo justo y lo injusto y de las obligaciones que ejecutará funciones de graduación y evaluación en ese área, comparables a las funciones de ordenación en la teoría del bien y del mal. Por ejemplo, los deberes pueden medirse por su contribución al bienestar general o por su grado de aplicabilidad a algún armazón religioso.

Habrá una teoría de las virtudes y los vicios, y de su modo de determinación.

Habrá alguna interpretación teórica de los sentimientos particulares que hayan sido subrayados en una moralidad dada (sentimientos tales como conciencia, vergüenza, simpatía, sentido de la responsabilidad, etc.). Se comprobará, por ejemplo, cómo los sentimientos de conciencia en la tradición occidental toman forma como un sentido de pecado y llegan a convertirse, en las exposiciones éticas occidentales, en la voz de Dios o en los mandatos de la razón universal.

Otro elemento será alguna teoría de las sanciones y de la manera particular en que son modeladas; compárese el papel ético del cielo y del infierno con la sistemática reducción utilitarista de todas las sanciones a los sentimientos mensurables de placer y dolor.

Habrá también alguna teoría de los métodos de decisión, que fijará la confianza que puede tenerse en ellos. Compárese, en la tradición occidental, el conflicto de los métodos intuitivo, autoritario y empírico, o, a escala menor, las diversas estimaciones de la confianza en los sentimientos morales como guías de la conducta.

Habrá, asimismo, análisis extensivos de los conceptos morales y consideraciones críticas de los métodos de tratar los problemas morales, correlacionando éstas con la consideración reflexiva de otras áreas de la vida humana.

En muchos de estos elementos de las teorías éticas hay implícita alguna noción del hombre, de la naturaleza de las relaciones humanas y de la relación del hombre con el mundo. Este cuadro de las condiciones existenciales constituye otro elemento muy importante que hay que buscar al analizar una teoría ética; podemos denominarlo formalmente la *perspectiva existencial* de una teoría ética. En el capítulo II [7] fue comparada con un escenario teatral, que especificaba el montaje y los personajes del proceso moral. Se ofrecía la hipótesis de que toda teoría ética incorporaba una perspectiva existencial. Por ejemplo, una teoría ética asociada con la pauta moral de los Diez Mandamientos vería claramente el montaje escénico en la relación de Dios con el pueblo hebreo. Ciertos rasgos de los actores también son descritos o supuestos. Dios dice al

---

[7] Págs. 30 y sigs., más arriba.

pueblo qué clase de dios es; se da por sentado que los hombres tienen ciertos temores, que quieren una larga vida, etc. Esto constituye un tipo de perspectiva existencial supernaturalista. Otras teorías éticas incorporan escenarios biológicos (montados en términos de grupos luchando por la supervivencia o de organismos manteniendo su equilibrio), o escenarios psicológicos (montados en términos de individuos equipados con ciertos impulsos o necesidades), o escenarios socio-históricos (montados en términos de presuntas pautas histórico-evolutivas), y así sucesivamente, y también combinaciones variadas. Hay que advertir que una perspectiva existencial es un elemento dentro de una teoría ética, que no debe confundirse con un análisis externo de las causas históricas y la significación social de una teoría dada [8].

Es obvio que ha habido diferentes teorías éticas en la historia humana. La variedad de las teorías éticas es probablemente menos que la de los códigos morales, al igual que la variedad de las gramáticas (así como los propósitos cumplidos por el lenguaje) es menor que la de los propios lenguajes. Es posible, de hecho, que las teorías éticas, una vez examinadas, constituyan un número limitado de especies, como ocurre evidentemente con las estructuras del parentesco, pero no es necesario que así sea. La variedad de las teorías éticas es uno de los principales factores que insinúan el uso del método comparativo para codificar, analizar y evaluar las teorías éticas mismas.

Es importante, en una fase inicial del desarrollo de la teoría comparativa, resistirse a cualquier tendencia prematura a la topología. Sería fácil elegir alguna diferencia metodológica tal como lo empírico frente a lo intuitivo, o alguna diferencia metafísica tal como lo naturalista frente a lo supernaturalista, o alguna diferencia de énfasis en el análisis tal como lo teleológico frente a lo deontológico, y clasificar de conformidad con estas directrices. Semejante clasificación puede ser aplicable para propósitos específicos. Pero la ventaja de pensar en las teorías como productos dentro del nivel de la teoría ética consiste precisamente en subrayar el carácter existencial-histórico de los materiales con que estamos tratando. Una teoría ética es así siempre *de* alguna sociedad o grupo o escritor, está anclada y es analizada en materiales existentes, incluso allí donde sucede que es una proyección de una pauta posible o es propuesta como una pauta universal. Cualquier tipología satisfactoria reflejará probablemente el resultado del análisis de la totalidad de los materiales y de los tipos de conclusiones alcanzadas sobre ellos. La clasificación de las teorías éticas no puede ser más a priori o semi a priori que una clasificación de los lenguajes.

---

[8] Para un análisis sistemático del concepto de perspectiva existencial, una clasificación de las perspectivas existenciales y un esbozo de las pruebas en apoyo de la pretensión de que toda teoría ética incorpora una perspectiva existencial ver mi *Science and the Structure of Ethics.*

¿Es deseable un cuarto nivel en este esquema conceptual?

Hay una práctica bien acreditada en la actualidad en muchos campos de permitir que la meta-teoría se eleve por encima de cualquier teoría que se esté examinando, como en el caso de la meta-matemática o de la meta-ciencia. Pero la meta-ética ha sido objeto de una controversia especial. De ordinario es propuesta desde una perspectiva analítica, que abarca la consideración de los significados, los métodos, los modos de justificación, que ya vimos en la parte II que era la empresa del método analítico. No obstante, en las exposiciones usuales de su *status* ha sido rigurosamente separada de la ética normativa, asignándosele así una neutralidad metodológica [9]. ¿Es menester un nuevo nivel para esto?

El poner aparte la ética normativa es paralelo a nuestra separación entre la pauta moral y el nivel de la teoría ética. Pero el nivel de la teoría ética, como hemos visto, incluye un cuadro del mundo y del hombre en cuanto montaje escénico. Y hemos tenido frecuentes ocasiones de señalar que las construcciones teóricas de la ética incorporan elementos valorativos o propositivos de un tipo general o específico. Si se piensa en términos de una elevación a niveles todavía más altos, es importante reconocer lo que puede ser una complicación perceptible en el campo ético. En otros campos, el reconocimiento de elementos propositivos en la construcción teórica acaso tenga una repercusión menos seria; pues aunque las decisiones hayan de adoptarse en el meta-nivel, pueden ser adoptadas por razones «pragmáticas». Ahora bien, las razones pragmáticas incorporan clases especiales de propósitos, como en la familiar apelación a proporcionar mayor capacidad sistemática, fecundidad, etc. Pero en la ética cualquier apelación a los propósitos parece retrotraernos a los niveles inferiores, a los mismos sobre los que intentábamos elevarnos. Si la meta-ética trata de la fabricación de las herramientas conceptuales de las moralidades o doctrinas normativas o del análisis de las teorías éticas, entonces acentuemos la analogía. Una fábrica de herramientas se construye en tierra firme; usa las mismas materias primas que de otro modo podrían convertirse en bienes de consumo; recibe parte del presupuesto general. Las decisiones con respecto a la fabricación de herramientas pueden tomar la forma de: no ir más allá de cierto punto de producción porque limitará el consumo, o no desarrollar estas herramientas específicas porque sólo son utilizables con un alto grado de producción en serie, y esto es estéticamente insatisfactorio o entorpecerá la iniciativa de los hombres. La enunciación de estos motivos es casi paralela con

---

[9] Ver más arriba, pág. 88.

la que vimos al localizar la prescriptividad: no situar la prescriptividad allí porque una vida vivida de acuerdo con tal teoría volverá a los hombres demasiado pasivos. En ética resultaría, pues, que algunas decisiones en cualquier concepción de la meta-ética se toman *sobre la base del tipo de propósitos acerca de los cuales es probable que se adopte una opinión en las pautas morales o en la teoría normativa que la meta-ética está analizando* o, incluso más abajo aún, en el nivel de la conducta y el deseo. No se sigue que porque la meta-ética tuviera este carácter no valdría la pena intentarla. (También cabría decir que las fábricas de herramientas no merecen construirse.) Por el contrario, es extremadamente esclarecedor ver qué propósitos del nivel inferior se han elevado a una posición rectora en el dominio superior, cómo han logrado su puesto y cuáles son las consecuencias de su preponderancia.

Otra precaución al establecer un nivel de meta-ética es la de no dar por sentado que sus propiedades serán paralelas a las de la meta-matemática, al igual que las de esta última no son semejantes a las de la meta-ciencia. Por ejemplo, la meta-ciencia ha sido definida por algunos como una ciencia de la ciencia, con lo que incluiría la sociología de la ciencia, mientras que usualmente no se considera que la meta-matemática incluya la sociología de la matemática. La clave radica simplemente en que no hay un solo meta-enfoque. Este puede ser analítico, descriptivo, causal-explicativo, evaluativo. Siempre hay que ser muy claro respecto a la manera en que se está configurando el nivel superior.

Por tanto, aunque no hay nada que impida ascender a un cuarto nivel en el armazón que hemos desarrollado, una vez aclaradas las precauciones y dado el hecho de que no tendría un carácter único o distintivo, parece haber pocas razones para desarrollarlo separadamente. No parece haber ninguna nueva relación operativa o funcional con el tercer nivel que requiera un suplemento. El mero hecho de que quepa comparar las teorías éticas o de que se pueda criticar la teoría ética misma no es bastante; igualmente es posible moralizar sobre la moralización. La clase de actividad —analítica o teóricamente evaluativa y demás— no es de tipo muy diferente a la que se ha estado realizando por abajo. Es mejor, por ende, ver tal actividad más modestamente como la simple búsqueda autoconsciente del teorizar ético de un modo sistemático y comprensivo. Y esta caracterización es válida para el tipo de filosofar que se está haciendo en este libro.

Tornemos ahora a algunos de los usos que nuestro esquema, preliminar como es, puede tener en la ampliación de la investigación y la aclaración de la teoría ética.

Algunas áreas para la indagación empírica

Puesto que el esquema es descriptivo en su intención y se refiere a bandas de fenómenos, las cuestiones del origen, distribución, interrelaciones y desarrollo adquieren todas una forma empírica. De este modo, el esquema fomenta la investigación de una variedad de problemas.

La necesidad de los estudios del origen y la distribución se admite generalmente. Esto no es un asunto de escuelas; por ejemplo, un realista ético como Carritt no vacilará en decir: «Puesto que los hombres fueron una vez niños y la humanidad ha evolucionado presumiblemente a partir de los animales, parecería que a medida que nos hacíamos racionales quedábamos obligados, y más obligados al volvernos más racionales; que con la senilidad del individuo y de la raza las obligaciones deben decaer, y que cuando nos dormimos se deslizan en la noche del no ser» [10]. Ya sea la racionalidad, o la represión, o la necesidad social lo que nos haga más morales, los problemas están ciertamente ahí, y sólo un estudio genuinamente científico, histórico y genético los resolverá. Algunos entre la totalidad de los fenómenos de nuestro campo tuvieron sin duda un origen anterior que otros. Las persistentes tendencias equivalentes a deseos y aspiraciones son claramente prehumanas. ¿Y qué decir del sentido rudimentario de la injusticia? ¿Es el sentimiento de la obligación un fenómeno pan-humano o un fenómeno especialmente cultivado bajo condiciones especiales? ¿Podemos encontrar procesos típicos de cristalización, puntos críticos, procesos de integración, tanto en el desarrollo individual como en el desarrollo de la humanidad? ¿Qué cambios se producen cuando surge el tercer nivel? Y así sucesivamente. Es palmario que no tenemos muchas de las respuestas, pero formular la búsqueda a partir de un enfoque de los «niveles», con una clara diferenciación de los fenómenos, nos ayuda a evitar el simplismo en la investigación.

Hay otros medios por los que la configuración de los niveles puede ayudarnos a precisar las cuestiones del origen y la distribución en una escala menor. Por ejemplo, cuando delineamos los niveles en una sociedad particular hallamos a menudo cierta zona crepuscular entre el primero y el segundo nivel. Así, en la moralidad sexual americana las relaciones sexuales premaritales por parte de los varones, verbalmente al menos, son inmorales. Pero el fenómeno no sólo está difundido en la práctica, sino que incluso es reputado como una marca de hombría y con frecuencia fomentado dentro del grupo dado de los individuos de la misma edad. ¿Debe clasificarse como parte de la moralidad

[10] E. F. Carritt, *Ethical and Political Thinking* (Oxford, 1947), pág. 141.

«operante» en contraste con la moralidad «verbal»? ¿O ha de incluirse en la categoría de un comportamiento inmoral muy extendido pero ampliamente aceptado? Algunas porciones de tales problemas cabe resolverlas distinguiendo una distribución en subgrupos y averiguando si el comportamiento es inmoral pero aceptado en uno y admitido en otro [11]. Sin embargo, ni siquiera debe considerarse que el primero muestra un carácter meramente «verbal» en la regla moral. En lugar de ello se requiere un análisis para descubrir los conflictos sociales subyacentes bajo la contradicción, y el equilibrio particular logrado, ya sea la estabilidad o la inestabilidad. Semejantes situaciones pueden indicar muy bien principios de cambio o «mutaciones» a partir de las cuales sobrevenga un cambio en el nivel moral si persisten las condiciones que engendran los problemas.

El estudio comparado del contenido, pasando de un nivel a otro, nos depara una nueva comprensión de las pautas en desarrollo y plantea los problemas de explicar los procesos implicados. Por ejemplo, en el mundo occidental el ascenso del egoísmo desde un plan de acción antimoral en el primer nivel hasta una línea de conducta respetable, en la que el bienestar público se promovía al buscar cada cual el suyo propio (deberes para consigo mismo en el segundo nivel), y hasta los fundamentos teóricos de una ética utilitarista (tercer nivel), es una asombrosa historia del éxito íntimamente entrelazada con el desenvolvimiento social de Europa y del orbe moderno. La constante tendencia a que conceptos como 'armonía', 'racionalidad', 'lealtad', se eleven desde el primero o el segundo nivel a un tercer nivel predominante es lo bastante notable para intentar una teoría de la circulación de la *élite* de los conceptos éticos [12].

Las interrelaciones funcionales de los diversos niveles constituyen una vasta área muy necesitada de investigación. La relación funcional del segundo nivel con el primero fue definida en términos puramente generales como «regulación», con ciertas propiedades mínimas, pero la exploración efectiva de las relaciones de las moralidades con la conducta puede encontrar una variedad de formas de regulación psicológicas y socio-históricas. La pauta moral proporciona reglas,

---

[11] Los datos de Kinsey, por ejemplo, sugieren una diferenciación clasista. Para un bosquejo de la cuestión general de la variación normativa y de los problemas de la evasión en la sociedad norteamericana, que distingue el comportamiento desviado, la evasión institucionalizada y la ficción cultural, ver la obra de R. M. WILLIAMS, *American Society* (Nueva York, 1955), cap. X.

[12] En otra parte he llamado la atención sobre su progreso desde el estado de valores empíricamente descubribles hasta el de valores inevitables para las propiedades estructurales de la actividad moral, y he indicado los cambios en su carácter lógico a medida que iban ascendiendo; ver «The Status of Key Concepts in Ethical Theory», *The Philosophical Review* (mayo 1945), 260-270.

máximas, modelos y tipos, en la formación y canalización de la conducta y el deseo. Aquéllos pueden operar engendrando temores o esperanzas, amor o culpa, mediante la represión o suministrando expectativas; a través del adoctrinamiento estricto o ensanchando las oportunidades. Mediante su relación con las pautas de conducta la pauta moral puede engranarse también para subvenir a gran variedad de necesidades sociales, económicas, políticas y culturales. Esta relación de «engranaje» requiere una cuidadosa exploración; no hay razón alguna para creer que la afiliación de la moralidad a distintas fases de la vida humana haya sido menos complicada que, digamos, la del derecho o la religión. Lo mismo puede ser verdad para las diversas relaciones del nivel de la teoría ética con el nivel moral y quizá incluso del nivel de la teoría ética con el nivel de la conducta y el deseo. ¿Qué problemas en el nivel de la conducta y el deseo, por ejemplo, han producido a veces esas tensiones en el nivel moral que han obligado a la teoría ética a elaborar complicados sistemas de interpretación y a forjar sistemas deductivos? ¿Bajo qué condiciones la teoría ética se enreda en los problemas del valor comparativo hasta el punto de que los teóricos empiecen a preguntarse si no deben remoldear sus más puros conceptos éticos y convertir 'mejor' en su noción básica, en lugar de 'bueno' o 'deber'?[13]. ¿Qué papel desempeñan las teorías éticas en esas crisis históricas en que la justificación contiende con las críticas de una moralidad y todos los modos de vida están en la balanza? ¿Cuáles son las formas concretas que la tercera función —la de mediar entre el progreso del conocimiento y la moralidad— adopta cuando chocan las culturas y comienza la aculturación o cuando la ciencia crece rápidamente hasta ocupar un puesto dominante en una civilización cambiante?

Las relaciones del nivel de la teoría ética con el nivel moral han sido interpretadas a menudo simplemente en términos de las relaciones lógicas entre sus productos en cuanto enunciados. Este es, desde luego, un posible tipo de relación. Por ejemplo, es posible concebir el papel de una teoría ética meramente como el de llenar las lagunas de un código moral haciéndolo más autoconsciente y más sistemático. En tal sentido, la pauta moral idealmente desarrollada se formularía en un sistema sólidamente trabado de proposiciones, en que la distinción entre las porciones moral y ética sería simplemente la que existe entre una región inferior y otra superior. Así, en un sistema benthamista unificado los juicios como «Matar es injusto» y «En un sistema legal la mira primordial debe ser la seguridad y no la igualdad» estarían en la región moral inferior de los teoremas y corolarios, mientras que los juicios como «Todo hombre cuenta como uno», «Cuando la cantidad es la misma, el dolor de la pérdida es mayor que el placer de la ganancia», «La intensidad de un placer es

[13] Ver más abajo, págs. 250 y sigs.

una medida de su valor», «El placer es el bien», serían considerados como postulados éticos. El resultado es una concepción excesivamente racionalista de la relación entre las pautas ética y moral, pero es una relación imaginable. La atención a las relaciones funcionales, sin embargo, muestra que ésta es sólo una entre muchas, y si se propone como el tipo *deseable* requiere una justificación frente a las otras alternativas.

Las relaciones funcionales estudiadas en un espacio de tiempo conducen a amplias investigaciones históricas. Surgen así las cuestiones de la interacción de los niveles en el proceso histórico, tanto unos con otros como con otras fases de la actividad social.

Si el nivel moral y el de la teoría ética tienen una independencia relativa, entonces se requiere un estudio de la cuestión de su fuerza social y de sus relaciones. Esto constituye una parte de la cuestión general de la dinámica del equilibrio y el cambio sociales y culturales. ¿Cuáles son las causas del cambio en los niveles superiores? ¿Cómo están relacionados tales cambios con las transformaciones en las condiciones sociales, es decir, con las transformaciones de la conducta y el deseo del hombre y de sus determinantes? Con frecuencia se halla, por ejemplo, que las reglas morales reflejan la práctica. A veces brotan de procesos de endurecimiento o cristalización en la conducta. Pueden experimentar cambios al alterarse los modos de la actividad social. A veces ciertas partes de una pauta moral son abandonadas y meramente se las admite de labios para afuera. Las filosofías idealistas de la historia han concedido una posición primaria al desarrollo de las ideas éticas. Las filosofías materialistas de la historia han considerado las teorías éticas como reflejando las condiciones materiales cambiantes. Estas cuestiones pueden plantearse con respecto a elementos éticos específicos, así como a configuraciones generales. Normalmente, nos llevan al problema entero de las relaciones de las actitudes y las ideas con las condiciones sociales e históricas, y de aquí a la exploración del punto de vista causal-explicativo en su relación con la ética [14].

El vocabulario especial de los tres niveles

Una contribución muy diferente del esquema propuesto es la de que puede ayudarnos a poner cierto orden en los tipos de términos empleados en el

---

[14] Este es el tema de la parte IV. Y fuera de eso, por supuesto, está la clase entera de los estudios que se suscitarían en torno a nuestros niveles si pretendiéramos *evaluar* los tipos de relaciones funcionales y dinámicas de los niveles; por ejemplo, si afirmáramos enunciados tales como «la teoría ética se ha contentado demasiado con seguir; debe dirigir». Semejantes problemas de evaluación pertenecen a la parte V. Comparar también unas cuantas sugestiones ofrecidas más arriba, págs. 58 y sigs.

discurso ético. Como es un esquema descriptivo, debe prestar atención al uso efectivo del lenguaje para los propósitos éticos, ya sean los términos tradicionales que han estado desempeñando la labor o términos nuevos procedentes de todo género de campos, que han venido a encargarse de una u otra tarea. Y como es un esquema de niveles, puede ayudarnos a evitar las confusiones ocasionadas por los términos que son empleados en varios niveles o que se hallan en el proceso de pasar de uno a otro. Clasifiquemos, por tanto, brevemente, algo del vocabulario típico de los tres niveles, indicando los problemas y confusiones que pueden surgir.

De la descripción inicial del nivel de planta baja se sigue que términos psicológicos y socio-culturales como 'metas', 'miras', 'deseos', 'necesidades', 'impulsos', 'placeres', 'dolores' y, en general, los términos que indican dirección de un esfuerzo y sentimientos más o menos simples, pertenecen al vocabulario de este nivel.

No obstante, hay algunos términos muy apropiados a este nivel que han adquirido una posición ambigua. Uno de tales conceptos importantes es el de 'fines'. En el sentido simple del primer nivel es sinónimo de 'metas'. Pero en expresiones como 'los fines del hombre', en el sentido teleológico de 'aquello a lo que el hombre está últimamente destinado', es claro que ha sido elevado, por lo menos, a un segundo nivel. A su vez hay otros términos, como 'necesidad', que parecen estar a horcajadas entre dos niveles, indicando al mismo tiempo impulsos o tendencias existentes y alguna justificación para su satisfacción. E incluso términos relativamente rectos que designan un sentimiento o emoción pueden bordear un nivel superior. Compárese, por ejemplo, 'placer' con 'felicidad' o 'cólera' con 'indignación'. El placer como sentimiento asociado a la reducción de una tensión, o la cólera en cuanto emoción en el contexto de frustración de una meta, se hallan evidentemente en el primer nivel. Pero la felicidad recibe a veces una posición más especial, en la que deja de ser descriptiva de un estado de sentimiento y funciona como un sucedáneo psicológico del bien. Y la indignación casi parece contener un elemento específicamente moral. De hecho, Westermarck apoya su teoría de la ética en el *status* especial de términos tales como la indignación [15]. Igualmente, la 'aprobación' puede encontrarse tanto en el primero como en el segundo nivel.

Todos estos conceptos, que tienen un puesto seguro en el primer nivel pero que se acercan o pasan al segundo nivel, o están a horcajadas entre ambos, o son ambiguamente usados para fenómenos diferentes en cada uno de ellos, requieren un cuidadoso análisis en los contextos en que han de ser empleados.

---

[15] EDWARD WESTERMARCK, *Ethical Relativity* (Nueva York, 1932), cap. III.

Continuando la analogía del término 'planta baja' cabe pensar en ellos como *conceptos de entresuelo* o *de escalera mecánica.*

En general, el vocabulario del primer nivel es tan rico que no hay razón alguna para invadir los niveles superiores al describir el primer nivel. Sólo puede acarrear confusiones, por ejemplo, el hablar de 'lo que es bueno para el hombre' y designar únicamente las metas del hombre en su pauta de deseos. Incluso usar 'lo instrumentalmente bueno' como equivalente de 'lo útil para un propósito específico' es invitar a la ambigüedad. Hay considerable justificación para adoptar una estipulación como la de G. E. Moore de que 'lo bueno como medio' implica el juicio de que el efecto producido será a su vez bueno [16]. Y, desde luego, el término 'valor', por cruzar, cuando menos, dos niveles, ha hecho a veces que los propios deseos parezcan automáticamente autojustificadores por su mera presencia.

Si pasamos ahora al vocabulario del nivel moral encontramos que los términos centrales son francamente corrientes. 'Bueno' y 'malo' o 'perverso' se aplican usualmente a las metas y los medios incluidos en la pauta moral; a veces, también, para caracterizar a personas o disposiciones. 'Ideales' se refiere a tipos especiales de metas. 'Justo' e 'injusto' se aplican habitualmente a tipos seleccionados de actos o deseos, mandados o prohibidos. De modo similar, aunque en una relación complicada, encontramos términos como 'ser menester', 'tener que', 'deber', 'obligación'. Los términos genéricos 'moral' e 'inmoral' se aplican asimismo a la conducta. 'Virtud' y 'vicio' se refieren a rasgos de carácter seleccionados.

Del término 'digno' o del uso del sufijo '-able' se derivan expresiones subsidiarias; por ejemplo, 'digno de alabanza' en el sentido de 'lo que se debe alabar', o 'deseable' en el sentido de 'lo que se debe desear' o 'digno de ser deseado'. A este respecto, las formas gerundivas, tales como 'a desear', a menudo funcionan sin el 'se debe'. Muchas de estas concepciones son susceptibles de análisis en términos de los conceptos morales fundamentales, pero en la huida contemporánea del lenguaje moralista las expresiones secundarias tienden a apoderarse del campo. 'Deseable' se encuentra con frecuencia en semejante posición. La importancia teórica de las expresiones secundarias no ha de pasarse por alto. Ha habido, por ejemplo, cierto desacuerdo sobre si '¿qué haré?' es equivalente a '¿qué debo hacer?', o si funciona como una indicación previa de una situación de decisión práctica.

Una amplia zona del vocabulario moral concreto funde el elemento moral general con alguna indicación del contenido descriptivo del primer nivel, ya sea de tipos de conducta o de carácter o de la emoción o sentimiento impli-

---

[16] *Principia Ethica,* pág. 82.

cado. Las virtudes y vicios específicos se destacan muy marcadamente en este grupo de nuestra moralidad; por ejemplo, 'honradez', 'valentía', 'cobardía', 'avaricia', etc. Estas listas se hallan en la mayoría de los tratados éticos tradicionales, como la *Etica nicomaquea,* de Aristóteles, o la *Deontología,* atribuida a Bentham. Los términos que indican algunos actos específicos de conducta son bastante comunes, aunque es menos frecuente que estén catalogados. Aparecen como nombres o verbos: 'mentira', 'hurto', 'adulterio', 'asesinato'; o, por el lado aceptable, 'auxilio', 'caridad' (como acto, no como espíritu). Algunos de ellos están a horcajadas o tienen lo que yo llamé un carácter de entresuelo, porque en unos usos son casi enteramente descriptivos de la conducta y pertenecerían así al nivel de planta baja, mientras que en otros son términos morales. En conjunto, no parece haber muchas palabras para indicar las metas que hay que procurar o eludir, en el nivel moral; uno piensa en términos generales como 'riqueza', 'prosperidad', 'felicidad', el último de los cuales, según hemos señalado, tiene el carácter de pertenecer a varios niveles. Con respecto a los sentimientos y emociones que entran en el juicio moral hay una abundancia de adjetivos evaluativos —'admirable', 'despreciable', por ejemplo— que son útiles en el juicio moral [17]. Y hay, sin duda, otras muchas áreas que pueden ser exploradas en cuanto a las implicaciones morales de los términos; v. gr., los motivos y los rasgos de la personalidad ('bien intencionado', 'rencoroso'); el lenguaje de la estimación ('correcto', 'bien hecho'); el lenguaje de la comparación, aun aparte de los términos fundamentales comparativos y superlativos, como 'mejor' y 'óptimo' ('más alto', 'superior'), y así sucesivamente.

El vocabulario asociado con los métodos de decisión y aplicación y con las sanciones carece de la riqueza y precisión que se encuentra en algunos de los otros elementos. Términos como 'propiamente', 'debidamente', 'correctamente', 'razonablemente', en ocasiones comportan una connotación moral; el último, de hecho, casi parece estar bordeando el tercer nivel. Parejamente, se le puede decir a uno que zanje una cuestión consultando su 'conciencia' o presentándola ante alguna 'autoridad' moral. En el campo del derecho toda esta fase está más explícitamente sistematizada; por ejemplo, el concepto de 'proceso debido' se refiere al procedimiento judicial para determinar las relaciones legales, y la ley que rige el procedimiento es, a su vez, una rama de la jurisprudencia entera. En este área de la moralidad hallamos también el lenguaje de los 'derechos', 'reclamaciones', 'responsabilidades', 'excusas', etc., gran parte del cual está empezando a ser delineado con sensibilidad especialmente en los estudios actuales de la escuela analítica británica.

---

[17] RICHARD B. BRANDT ha llevado a cabo una interesante clasificación de esta fase del lenguaje moral en su ensayo «Moral Valuation», *Ethics,* LVI (1946), 106-121.

Una lección fundamental en toda esta área ha sido la de llegar a términos con empleo variable, a finas matizaciones, a la diferenciación contextual en el uso de los mismos términos, etc. El énfasis se ha desviado desde el encontrar el significado de los términos aisladamente hasta verlos en su funcionamiento conjunto. Y la clasificación tiende cada vez más a seguir líneas de función diferente, en lugar de los términos diferentes [18].

El vocabulario del nivel moral aquí considerado está sacado, por supuesto, de nuestra propia tradición [19]. Los estudiosos de otras culturas tienen la tarea de identificar los conceptos morales en ellas empleados y asegurarse de que no se traducen demasiado precipitadamente por otros equivalentes de la nuestra. Tienen también la misión de decidir hasta qué punto puede o debe trazarse una línea divisoria en una cultura particular entre un uso moral y otro no moral de términos que abarcan probablemente más de un campo: por ejemplo, 'tabú' en Polinesia, o 'peligroso' entre los navajos; así como nosotros distinguimos entre el elemento religioso y el moral en el concepto de 'pecado', y el uso de 'recto' en la moralidad y en la aritmética.

Si pasamos ahora al vocabulario del nivel de la teoría ética encontramos, desde luego, los conceptos centrales del nivel moral. Incluye, por ejemplo, el concepto de virtud y de vicio, pero tiene pocas ocasiones de emplear toda la progenie de virtudes y vicios específicos.

Una segunda parte del vocabulario de la teoría ética está constituido por términos que proceden de la filosofía de la ciencia y de la epistemología. Por ejemplo, la tradición ética habla de la 'ley' moral y de la moralidad como expresando la 'naturaleza' del hombre. Ocasionalmente, los filósofos han distinguido entre cualidades 'naturales' y 'no naturales' (como preparación a la descripción de lo moral como no natural). El análisis de tales problemas entraña la aplicación a la teoría ética de las enseñanzas de la filosofía de la ciencia y la epistemología.

El lenguaje de cualquier campo especial, desde la biología a la teología, puede entrar, sin duda, en el discurso ético. Una teoría puede basar su concepción de lo 'bueno' o lo 'justo' en conceptos de 'impulsos' biológicos, de 'intereses' psicológicos o de 'seres divinos' teológicos, y así sucesivamente. A menudo el lenguaje de una teoría ética proporciona la clave más fácil para su perspectiva existencial.

Cuando los términos de contenido del primer nivel reaparecen en el vocabulario de la ética tenemos que prestar mucha atención para reparar en cual-

---

[18] Esta lección es central en el reciente libro de ALEXANDER SESONSKE, *Value and Obligation* (Berkeley y Los Angeles, 1957).

[19] Para una discusión del problema sobre una base trascultural ver *Anthropology and Ethics,* cap. X.

quier variación del significado o del uso de los términos. Por ejemplo, según se indicó más arriba, el término 'fin' posee simplemente en el primer nivel el significado de 'meta'; también se encuentra ocasionalmente en el nivel moral como 'objeto digno de procurarse'. Y a veces aparece en el nivel de la teoría ética en el contraste entre sistemas centrados en el fin y sistemas centrados en la ley, e igualmente en la interpretación de 'la vida buena' como 'los fines en la vida de los hombres'. Incluso 'amor', 'armonía', 'razón', que pueden referirse a sentimientos y actividades del primer nivel, a veces emergen como ideas ético-teóricas capitales. Pero tras de reconocerlos como del tercer nivel, tenemos que percatarnos de los sutiles cambios de su significado. 'Razón', en el primer nivel, se refiere a un proceso del pensar, mientras que en el tercer nivel puede llevar multitud de valores incorporados.

Aspectos fenomenológicos de la diferenciación de niveles

Tenemos que ver a continuación cómo la diferenciación de niveles puede proporcionar claves para una descripción fenomenológica más extensa y refinada en el campo de la ética. Los campos fenomenológicos son individuales, mientras que nuestro esquema se estableció como descripción socio-cultural. Hemos de recordar, por tanto, la relación del individuo con el grupo, discutida más arriba [20]. Ya vimos que las propiedades de los grupos concernían a los individuos en sus relaciones mutuas. Cabía apelar a las propiedades de los individuos para la verificación de los enunciados acerca de los grupos, sin que el procedimiento constituyera por ello una reducción. Pero ahora podemos ofrecer un nuevo principio heurístico, el de que cuando se han descubierto las pautas del grupo es probable que haya elementos fenomenológicos individuales correspondientes a ellas. Esto no es necesario, ni ocurre siempre, pero merece la pena tratar de ver hasta dónde se extiende.

Tomemos, por ejemplo, el acto de tener hijos como un elemento de contenido cuya posición en los niveles hay que determinar. En cuanto comportamiento podemos describir el difundido deseo de tener hijos y reconocer así su puesto como un fenómeno del primer nivel. Pero en algunas sociedades encontramos que es un deber moral. La gente puede decir esto al respecto; también puede inferirse de su actitud hacia los hijos, según es evidenciada por informes fenomenológicos: los hijos son literalmente considerados como «un deber y una responsabilidad», a veces incluso más que como «un deleite». En tales casos, los informes fenomenológicos de los individuos sirven como testimonio parcial

[20] Págs. 167 y sig.

para la localización del nivel. Pero el deber de tener hijos puede ir asociado con teorías éticas muy diferentes. Unas veces hay una ética religiosa en la que Dios lo manda; otras veces, una ética nacionalista, en la que contribuye a la expansión de la patria; en ocasiones, una ética de la supervivencia biológica del grupo, en la cual la perpetuación de la especie se convierte en una parte integrante de la justificación ética de las reglas morales y las formas societales.

¿Cómo se aplicaría nuestro principio heurístico a estas tres situaciones distintas? Este principio puede amplificarse hasta especificar que para cada elemento ético hay una correspondiente diferencia cualitativa posible (no necesariamente actual) en el campo fenomenológico del individuo típico. A la teoría ética religiosa correspondería la noción de los hijos como portadores de las propias obligaciones religiosas, la sensación de estar sin hijos como una falta ante Dios, la pérdida de los hijos como una muerte espiritual. Estos serían rasgos que impregnarían el sentimiento y la actitud presente, no simples pautas de expresión o justificación verbal. A la ética nacionalista correspondería una visión efectiva de los hijos como «ofrendas a la patria», como «el sostén principal de la nación». A la ética de la perpetuación de la especie correspondería algún sentimiento específico de los propios hijos como «continuadores de la empresa humana». No es una tarea sencilla trazar una fenomenología comparada del tener hijos, pero es una tarea sugerida por las obvias diferencias culturales, así como (en la tradición occidental) en las actitudes bíblicas y en lo expresado en muchas obras literarias [21]. Ahora bien, cuando pasamos de los campos fenomenológicos posibles a los campos fenomenológicos reales, nos ocupamos de la existencia y de los estudios sobre la distribución y la incidencia. Es claro que, con respecto al tener hijos, ha habido campos fenomenológicos efectivos correspondientes a las éticas religiosa y nacionalista, y quizá, en medida más limitada, correspondientes a una ética de la supervivencia de la especie, ya que el sentimiento de «continuador» es probablemente demasiado especializado para envolver a la humanidad en cuanto tal. Pero éstas son cuestiones que requieren una determinación empírica.

Tenemos, pues, una nueva área de exploración que ha sido indicada por nuestro esquema. Cabe operar de una doble manera: usando las diferencias en la teoría ética, cuando se encuentran, como claves para las diferencias en la cualidad fenomenológica, e inversamente, cuando las últimas son más asequibles, utilizándolas como claves para las diferencias en la teoría ética. Además, podemos distinguir los casos en que la teoría ética refleja rasgos de la

---

[21] Por ejemplo, en la *Medea* de Eurípides, donde la importancia de los hijos es un tema reiterado, que culmina en el asesinato por Medea de sus hijos para vengarse de su marido.

moralidad existente de los casos en que primeramente surge la teoría y el campo fenomenológico experimenta los subsiguientes cambios concordantes.

Este modo de investigación puede aplicarse directamente a las teorías éticas tradicionales. Podemos tomar una teoría kantiana o una teoría benthamista y preguntar cómo habría de ser el campo fenomenológico de un hombre, si éste encarnase en sus reacciones la orientación especificada en la teoría [22]. Evidentemente, si hubiese un hombre que sintiera —en correspondencia con la teoría de Kant— que él tenía que buscar la felicidad porque era su deber, en lugar de porque quería ser feliz, su cualidad de vida sería muy diferente de la de un hedonista más despreocupado. En algunos elementos de las teorías éticas —tales como la estructura asignada a los sentimientos de obligación— es verosímil que encontremos una correspondencia bastante exacta entre las explicaciones teóricas y las cualidades fenomenológicas de la conciencia.

Los rasgos de carácter plantean problemas similares. La humildad, por ejemplo, es simplemente un rasgo de primer nivel en unos. En otros es una virtud, y en otros, a su vez, es un vicio. En otras partes puede ser la clave para una perspectiva en la que la obediencia y la aceptación absolutas del individuo expresen una relación con lo divino. Aquí cabe esperar encontrar, y de hecho encontramos, una teoría ética correspondiente.

Los sentimientos también muestran a veces una estrecha correspondencia entre la teoría y el campo fenomenológico. Por ejemplo, Benedict apunta que en América «no esperamos que la vergüenza desempeñe la labor principal de la moralidad»; eso se lo dejamos al sentimiento de culpabilidad, mientras que la pauta japonesa carga sobre la vergüenza la obra de la moralidad [23]. La vergüenza, en consecuencia, pertenecería, en América, al nivel de planta baja, aunque cada vez está ascendiendo más para ocupar el entresuelo. Porque, como sugiere Benedict, su papel está aumentando, mientras que el del sentimiento de culpabilidad está disminuyendo. Por esto —añade la autora de modo significativo— es comúnmente interpretado como una relajación de las costumbres. En el Japón, en cambio, la vergüenza se hallaría en los niveles superiores. La formulación de Benedict llega a insinuar que pertenece al tercer nivel; porque, según dice ella: «La vergüenza tiene la misma posición de autoridad en la ética japonesa que 'una conciencia limpia', 'el estar bien con Dios' y la evitación del pecado tienen en la ética occidental». En estos paralelos occidentales el sentimiento de culpabilidad no es simplemente un sentimiento seleccionado en el nivel moral, sino que entraña cierta elaboración de ese sentimiento a la luz de una perspectiva teológica.

---

[22] Robert Redfield caracterizó este procedimiento, en una conferencia, como la transformación del filósofo en cuanto *informante* en antropólogo.

[23] RUTH BENEDICT, *The Chrysanthemum and the Sword* (Nueva York, 1946), pág. 224.

Las sanciones constituyen un fértil campo para las distinciones fenomenológicas. Hay sanciones en el primer nivel que son percibidas como formando parte de la mecánica ordinaria del mundo, según consideramos los gérmenes que causan las enfermedades o a una persona que se encoleriza y golpea a otra. Algunas sanciones específicas están incorporadas en los códigos morales, de suerte que el código nos dice cómo tratar al infractor. Por ejemplo, puede ser injusto ofrecer alimento y cobijo a quien ha matado a un miembro del grupo o se le puede mandar a uno que presente la otra mejilla y olvide a los que lo han ofendido. Las ulteriores sanciones por no aplicar estas sanciones pueden suscitar dificultades. Si das comida o asilo al asesino de un miembro de tu grupo contraerás la lepra o Zeus lanzará un rayo sobre la aldea; si no perdonas a tu enemigo estás endureciendo tu corazón y puedes estar condenando tu alma. La primera de éstas parece retroceder de nuevo al primer nivel; la última (y probablemente también la de Zeus) apunta a una sanción del tercer nivel.

Tomemos ahora un ejemplo final del área de la justificación. Compárese la relación de las metas religiosas con las metas seculares del éxito. A este respecto, probablemente se pensaría que el esquema religioso serviría como justificación en la teoría ética y la búsqueda de la felicidad o el éxito como parte central de las obligaciones o bienes morales. Tal ocurre, verbigracia, en Paley, quien define sus conceptos éticos fundamentales en términos de la voluntad de Dios, pero juzga que lo que Dios quiere es de hecho la felicidad humana [24]. Así también, en el primitivo desarrollo de la ética protestante, es deber del hombre en la tierra conseguir el máximo de sus capacidades y oportunidades. Como lo expresa el sacerdote inglés del siglo XVII, Richard Baxter: «Si Dios te muestra un camino en el que puedes obtener legítimamente más que en otro camino (sin dañar a tu alma ni a nadie), si rehusas éste y eliges el camino menos ventajoso, frustras uno de los fines de tu vocación, y rehusas ser el administrador de Dios y aceptar sus dones y usarlos para El cuando El lo exige: puedes esforzarte en ser rico para Dios, aunque no para la carne y el pecado» [25].

En un tratamiento de la ética de los hupa-yuroks, Walter Goldschmidt subraya la semejanza con la ética puritana. Ambas comparten «la exigencia moral del trabajo y, por extensión, de la búsqueda de la ganancia, la demanda moral de la abnegación de sí mismo y la individuación de la responsabilidad moral» [26].

---

[24] WILLIAM PALEY, *The Principles of Moral and Political Philosophy* (10 ed. americana, Boston, 1821).

[25] Citado por MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* trad. ingl. *[The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism]* de Talcott Parsons (Nueva York, 1930), página 162.

[26] «Ethics and the Structure of Society: An Ethnological Contribution to the Sociology of Knowledge», *American Anthropologist,* LIII (1951), 513.

En ambas existe también la relación del éxito con la religión. Entre los hupayuroks un ritual religioso diario sirve de sanción en la pauta moral. Este incluye el atravesar una estrecha abertura oval que hay en el sudadero, y como Goldschmidt dice: «Sólo un cuerpo flexible, desnudo, sudoroso, podría abrirse paso a través de esta abertura. Es evidente que cualquier condescendencia en la comida o en la pereza haría imposible la salida» [27]. El propósito patente de este ritual, se nos dice, es el de asegurar la suerte al individuo en sus ocupaciones económicas. En este punto, las dos éticas —a juzgar por el material de la exposición de Goldschmidt— parecerían divergir. Una justifica el ritual religioso por la riqueza que proporcionará, la otra justifica el logro de la riqueza por las pruebas que esto proporcionará de que uno está destinado a salvarse. La concepción del individuo que es responsable también puede ser diferente. Desde luego, es posible que todas ellas lleguen al mismo resultado en la práctica, pero a menos que sea ésta una tesis empírica de que algunas teorías éticas sirven de «racionalizaciones», la decisión tendría que tomarse en términos de las diferencias fenomenológicas efectivas del pueblo en cuestión. Tal estudio sería revelador no sólo a través de las líneas culturales, sino incluso en la historia de la ética protestante misma.

El refinamiento de los problemas teóricos

Veamos ahora qué sucede con las familiares controversias de la teoría ética cuando son expresadas en los términos aquí desarrollados. Consideremos, por ejemplo, la controversia corriente del deontologismo frente al teleologismo: la cuestión de si ha de dársele a la obligación o a la búsqueda de la meta un puesto primordial en el análisis del juicio moral. Es éste uno de los vastos debates que requiere un tratamiento completo de la totalidad de la teoría ética. Si se plantea como un problema de análisis, es fácil ver que analíticamente podemos formar todas las combinaciones posibles: prioridad de lo deontológico, prioridad de lo teleológico, posición igual de ambos y múltiples variaciones. Pero, si se formaran de este modo especulativo, tendrían un *status* puramente especulativo de teorías éticas *posibles*. Adoptando un enfoque descriptivo podríamos ver inmediatamente que algunas de estas combinaciones han sido encontradas de hecho en el nivel de la teoría ética. Hasta aquí parecería sólo una manera indirecta de decir que ha habido oposiciones teóricas sobre esta cuestión. El método descriptivo no ha localizado todavía la diferencia en *lo que afirman las teorías*. Pero de hecho ha insinuado la solución al indicar —lo cual

[27] *Ibid.*, pág. 515.

requeriría un examen analítico más completo para mostrarlo en detalle— que la solución no puede hallarse en términos analíticos únicamente. Hasta qué punto, pues, el problema ha de resolverse en términos descriptivos depende de la forma particular en que se presente la argumentación. Tomemos una forma contemporánea común de la pretensión deontológica de que los análisis teleológicos del 'deber' no se ajustan a la experiencia moral, de que el puesto apropiado de las consideraciones teleológicas estriba en tratar con la justificación de los juicios de obligación [28]. Descriptivamente, esto es equivalente a la aserción de que los elementos deontológicos se encuentran siempre en el segundo nivel y los elementos teleológicos nunca se encuentran en el segundo nivel. Cuando se formula así es claro que tal opinión tiene que establecer que *nunca podría haber* un ser humano o un pueblo en el que la experiencia moral directa poseyera una cualidad de «ésta es la mejor cosa posible en la situación» [29]. En resumen, tenemos aquí una tesis que implica el estudio comparativo de los tres niveles, que nos retrotrae a los intentos de establecer una estructura universal uniforme para la experiencia moral. Pero ni siquiera eso sería bastante, ya que ésta podría ser una estructura accidental, dependiente de factores históricos que sólo son comunes hasta este punto. De aquí que la tesis comporte nuevos supuestos acerca de la exposición causal explicativa de la experiencia moral o que presente una amplia laguna. Finalmente, cabe entenderla, desde luego, como una decisión de plan de acción para no reconocer una experiencia como distintivamente moral si es teleológica. Pero esto sería un juicio evaluativo equivalente a la fijación de una caracterización específica más estrecha del segundo nivel, lo cual requiriría una justificación en términos de un conocimiento previamente establecido desde un punto de vista descriptivo y causal explicativo. Frente a todo este enfoque —que puede sin duda ser correcto, pero que yo sospecho que es etnocéntrico de una tradición fuertemente orientada hacia la culpabilidad— cabría instaurar el segundo nivel, según hemos hecho, de una manera abierta, permitiendo que tanto la experiencia de matiz teleológico como la de matiz no teleológico puedan aparecer en el nivel moral directo, buscar muestras, procurar encontrar condiciones causales y adoptar decisiones teóricas evaluativas que no excluyan ninguna de ambas posibilidades.

Semejantes líneas de argumentación tendrían que repetirse para cada forma de pretensión en la controversia deontológico-teleológica: para los que introducirían lo deontológico, por ejemplo, simplemente en el molde de un juicio de

---

[28] Esto se encuentra en exposiciones tan diversas como la de MAURICE MANDELBAUM, *The Phenomenology of Moral Experience,* y la de JOHN LADD, *The Structure of a Moral Code.*

[29] Como cuestión de hecho, KURT BAIER traduce así los juicios de obligación en su libro *A Moral Point of View* (Ithaca, 1958), págs. 86 y sigs.

medios, o los que, como Prichard en su *Moral Obligation,* insistirían en que la obligación tiene un carácter autojustificador y por tanto pertenece, en nuestros términos, al tercer nivel, así como al segundo, o los deontologistas que incluirían todos los juicios teleológicos meramente en los fenómenos de persecución de la felicidad del primer nivel, como Kant parece hacer a menudo, y así sucesivamente. En todos estos casos, la concentración sobre el punto de vista descriptivo, y sobre la búsqueda de correlatos fenomenológicos en el segundo nivel a las teorías del tercer nivel, contribuye a aclarar los problemas y a mostrar lo que hay que buscar para resolverlos; aparte de lo descriptivo existen claras directrices para posibles pretensiones respecto a lo causal y lo evaluativo.

Tomemos otro ejemplo, de un debate teórico más reciente, que surgió cuando el movimiento prescriptivista estaba en su fase ascendente: la tentativa de distinguir rigurosamente entre dos géneros de ética, la *ética del espectador* y la *ética del agente,* y asignar la primacía en cuanto ética a la segunda. «El problema moral típico —escribía Stuart Hampshire en un influyente artículo de *Mind* [30]— no es el problema del espectador ni el problema de la clasificación o descripción de la conducta, sino el problema de la elección y la decisión prácticas.» John Ladd adopta y elabora la distinción de Hampshire [31]. Descubre que el enfoque del espectador es etnocéntrico, «porque no sólo no se halla entre los griegos, sino que yo no encuentro nada que se le asemeje en la cultura de los navajos». Al señalar el predominio del punto de vista del espectador en el pensamiento occidental, Ladd se refiere a la formulación del juicio ético en términos de lo que sentiría un espectador imparcial; el autor observa que entre los navajos no se presentaría tal actitud de decisión judicial; la función de un juez no es, entre ellos, la de decidir lo que es debido, sino la de conciliar las partes y restablecer la armonía.

¿Cómo puede nuestro esquema descriptivista de los niveles contribuir a analizar tales pretensiones? En primer lugar, debemos aclarar perfectamente lo que se entiende por 'espectador' en estas pretensiones. No es el espectador en cuanto *informador* u observador lo que aquí se designa [32], sino el espectador como *crítico* en vez de como participante. Ni la controversia es la del descriptivismo frente al prescriptivismo, porque es fácil dar también a la aserción del crítico una interpretación prescriptivista, hasta sugerir, por ejemplo, que cuan-

---

[30] *Mind,* LVIII (1949), 468. Esta observación central de Hampshire fue citada en la página 65, en la discusión general del emplazamiento de la prescriptividad. La relación de esta posición con el razonamiento ético fue discutida en las págs. 142 y sigs.

[31] *The Structure of a Moral Code* (Cambridge, Massachusetts, 1957), págs. 70 y sigs.

[32] Cf. pág. 169.

do afirma una regla moral está realmente suscribiéndola, no describiéndola [33]. La diferencia entre el espectador en cuanto crítico y el agente debe estribar, pues, en el *tipo de contexto* al que se refieren. El espectador parece estar comprometido en guiar estableciendo patrones o fomentando virtudes, mientras que el agente parece estar decidiendo qué hay que hacer en cada caso particular. ¿Por qué ha de dársele al contexto del últimamente mencionado un puesto primordial, como si fuera el problema moral típico? ¿Es porque se sostiene que los demás contextos son principalmente medios para las decisiones prácticas particulares? Esto es así, desde luego, en el sentido de que la moralidad está destinada a regular la conducta, pero ¿por qué ha de identificarse la moralidad con los determinantes inmediatos de la conducta, y no con los principios más generalizados que sistematizan los mecanismos reguladores? Además, la conducta está destinada en sí misma a lograr metas, con lo que volvemos de nuevo a un enfoque teleológico como fundamental. ¿O es que la razón en favor de la posición primordial de la decisión particular se halla en un estrecho practicalismo, como si hubiera que decir que la situación científica primaria es una situación de observación, no de construcción de teorías? ¿O se trata acaso de una propensión deontológica, que considera todo lo que está más allá de la decisión inmediata como parte del cuadro de la justificación?

Una vez más, si formulamos los problemas dentro del esquema de los niveles descriptivos podemos ver que en el tercer nivel encontramos tanto teorías del espectador como teorías del agente. La cuestión es cuáles tienen correlatos en el nivel moral; en suma, si tenemos ambos tipos de moralidades. Aquí la respuesta parece fácilmente asequible. La explicación del propio Ladd de por qué los navajos no desarrollan una moralidad del espectador en términos de sus instituciones también explica por qué en la compleja tradición occidental tiene sentido una moralidad del espectador en varios puntos. Cabe usarla, asimismo, para explicar por qué bajo ciertas condiciones de transformaciones sociales en gran escala y en la necesidad de una decisión crítica, una perspectiva del agente debe mostrarse más amplia. La conclusión no sería que hay un contexto moral distintivo, sino que hay muchos contextos, en términos de los cuales pueden analizarse los conceptos éticos, que los contextos del agente que decide y del espectador crítico son dos contextos centrales, y que el asignar un puesto primordial a una de estas alternativas, o a alguna otra muy distinta, en una cultura dada, depende de las fuerzas que empujan a uno u otro contexto a una posición preeminente. La cuestión de la adecuación de una pauta particular del segundo nivel es un problema evaluativo ulterior, que puede no tener una sola respuesta determinada para todas las condiciones.

---

[33] Cf. HARE, más arriba, pág. 65.

Así, una vez más, el análisis allana el camino y el enfoque descriptivo ayuda a reformular la cuestión teórica, para separar lo que es asunto de evidencia respecto a la presencia de pautas en los diversos niveles, y para exponer, fuera de esto, lo que son controversias de explicación causal y de evaluación específica ulterior. La tesis subyacente de este capítulo es, pues, que un esquema descriptivo establecido en términos socio-culturales, y que distingue cuidadosamente los niveles de fenómenos, tiene las máximas probabilidades de aclarar algunos de los persistentes y enmarañados problemas de la teoría ética tradicional.

Parte cuarta

EL MÉTODO CAUSAL-EXPLICATIVO

El punto de vista causal

Mientras que hay una conformidad general en que alguna descripción entra en el teorizar ético, los estudios causales no han sido tan bien acogidos. A veces, por supuesto, son francamente rechazados como irrelevantes. La causalidad está usualmente ligada al mundo natural, y las doctrinas del hombre que niegan que éste forme parte de la naturaleza son propensas, por tanto, a rechazar la importancia ética de las investigaciones sobre el mundo natural. Más sorprendente, sin embargo, es el patente desprecio de los estudios causales incluso entre muchos filósofos cuyo enfoque general para el estudio del hombre es netatamente científico. Si insistes en el punto de que ciertamente todas las cosas tienen una causa que sería interesante conocer, ellos asentirán. Estarán de acuerdo en que los fenómenos éticos, ya sean descritos fenoménicamente o en términos de comportamiento, pueden tener causas físicas, biológicas, psicológicas, sociales e históricas, al igual que el color tiene apropiadas condiciones físicas y retinianas, el dolor apropiadas condiciones externas y cerebrales, el sentimiento de culpabilidad apropiadas condiciones psicológicas e históricas; hasta la conciencia puede ser explorada en cuanto a su base causal, y lo mismo puede ser válido para una teoría ética particular. Pero cuando has acabado tu recitación tropiezas con un gambito especial: ¡el mundo entero se adapta a la ciencia, pero siempre que ésta se retire y no nos moleste en la ética! Porque si prestamos atención a tales asuntos, ¿no estamos en peligro de cometer la *falacia* genética? ¿Y qué filósofo respetable querría alentar la sustitución por la fuente causal del análisis del significado o del juicio de verdad o de valor?

Semejante aislamiento protector produce su propia némesis. Los enfoques teóricos muestran cierta sensibilidad, y si son desairados se vuelven excesivamente agresivos. Su represión les hace lanzarse contra la teoría ética en su conjunto, y pronto empiezan a explicarla *excluyéndola* (en lugar de explicarla simplemente); varias teorías son explicadas como ideologías que reflejan intereses sociales o como defensas contra uno u otro tipo de ansiedad, etc. Los méritos de la ética y el estudio causal del hombre se pierden de vista en este conflicto.

Comencemos, pues, con una garantía básica. No es nuestra intención sedu-

cir a nadie para que cometa la falacia genética. La cuestión de la verdad de una opinión no ha de desviarse hablando de las causas de sostener esa opinión. Exploraremos este punto en detalle en el próximo capítulo. Pero, igualmente, no hay que usar la acusación de falacia genética tan ciegamente como para impedir la indagación de los modos en que el punto de vista causal puede ser relevante para la ética. La respuesta no tiene que ser un sí o un no tajantes, sino la elaboración de múltiples distinciones y la indicación de diferentes aspectos. E indudablemente esto está muy cerca del temperamento analítico.

He estado hablando de esta manera conciliatoria porque el debate aquí planteado despierta evidentemente un considerable apasionamiento en muchos medios filosóficos. Si dejamos a un lado el antagonismo de perspectiva mundial implicado en parte de este apasionamiento, y las actitudes endurecidas de las distintas escuelas, y abordamos los problemas utilizando el método de la ética comparada, podemos descubrir que hay supuestos causales de uno u otro tipo involucrados en muchas teorías éticas. La cuestión parece consistir más propiamente en qué clase de supuestos causales usar. Porque, después de todo, la apelación a las emociones y sus efectos, a los sentimientos y su constancia, a un tipo definido de naturaleza humana y su expresión, ¿no es realmente una apelación a un orden subyacente constante, en términos del cual cabe suponer que los procesos morales continúan de una manera establecida y segura? Paul Kurtz ha expuesto el problema con claridad en un reciente artículo. Señala que, entre los escritores de temas éticos,

> ...la mayoría de las discusiones predominantes sobre la motivación humana se limitan a cuestiones superficiales: ¿Es central en la elección la razón, el deseo o la emoción? ¿Puede la cognición controlar el comportamiento? ¿Cuál es la relación entre la creencia y la actitud? ¿Tienen los juicios éticos una función descriptiva o imperativa? Muchos escritores se refieren a la pretensión de Hume de que la razón, por sí misma, no mueve nada sin la pasión o el sentimiento; otros expresan su fe en la razón y la cognición.
>
> En rigor, el problema de la motivación es sólo una parte de una cuestión más amplia: ¿Cuáles son los *determinantes* del comportamiento humano? Pero, como indican las ciencias sociales, hay indudablemente muchos factores causales. La mayoría de las teorías de la motivación se han basado en limitadas psicologías anteriores: el hedonismo primitivo y el actitudinalismo, el autorrealizacionismo especulativo o el cognitivismo ingenuo [1].

[1] PAUL KURTZ, «Need Reduction and Normal Value», *The Journal of Philosophy*, LV (1958), 556-556.

Esta opinión es aplicable no sólo para los que ignoran el punto de vista causal, sino también para los que lo emplean pero siguen insistiendo en su papel restringido. Por ejemplo, Richard Brandt, en su *Etica hopi,* determina lo que la exploración del campo antropológico puede hacer en favor de la ética. Observa que puede proporcionar datos descriptivos más extensos de la experiencia moral, y que puede contribuir a establecer teorías explicativas acerca de la experiencia moral. Así, verbigracia, podría someter a prueba una aserción universal basada en la experiencia limitada de nuestra cultura, tal como la de que todos los hombres tienen una reacción moral definida de un género dado, y podría ayudarnos a comprobar si ciertos tipos de estructura social, como la familia nuclear, son necesarios para producir ciertas clases de respuestas morales y sentimientos. Pero cuando llegamos al análisis filosófico de los conceptos éticos el autor percibe que hay poco más que un estímulo a derivarlo de los estudios científicos [2]. Más adelante, al tratar de las normas, Brandt insiste en que «una comprensión completa requiere una teoría explicativa, en el sentido de las ciencias naturales, tanto de la alternación de las normas en el tiempo como del porqué las sociedades particulares han desarrollado configuraciones particulares de patrones éticos» [3]. En resumen, el autor ha admitido la penetración de la ciencia a través de lo que hemos llamado el nivel moral, pero le ha prohibido avanzar hasta el nivel de la teoría ética [4].

La tesis que aquí se propone es la de que el punto de vista causal tiene un alcance inicial no restringido, como lo tienen los demás métodos, y que, en su ejercicio, puede producir una mayor comprensión en las otras varias empresas en cierto número de modos diferentes, sin infringir las operaciones autónomas de éstas. La exploración de tales modos es el objeto de esta parte. Pero hagamos primero algunas distinciones preliminares, especialmente respecto a lo que ha de entenderse por punto de vista causal.

Algunas distinciones preliminares

No se emprenderá aquí ningún análisis importante del concepto de causalidad. No es necesario para nuestros propósitos entrar en controversias filosóficas sobre este tema; cualquier análisis de la causalidad que resulte adecuado

---

[2] Richard B. Brandt, *Hopi Ethics* (Chicago, 1954), págs. 5-12.

[3] *Ibíd.,* pág. 285.

[4] Pueden surgir también algunas limitaciones del hecho de que las clases de leyes que él busca son, en gran parte, psicológicas, concernientes a las reacciones de los individuos que viven en cierto género de mundo, de suerte que las investigaciones sociales e históricas sólo entrarían indirectamente en sus formulaciones.

para las ciencias psicológicas y sociales y para la historia puede ser apropiado para nuestro uso del concepto.

Algunos, sin duda, preferirán hablar de explicaciones teóricas y no del punto de vista causal. Mi preferencia se inclina por la formulación causal, porque quiero mantener la vista en los factores de tiempo, desarrollo, carrera y aparición. El tratamiento en términos de explicaciones teóricas nos lleva a los sistemas de símbolos y sus relaciones. La causalidad es un concepto tosco, pero servirá para nuestros propósitos; no obstante, doy por sentado que cualesquiera resultados de la investigación expresados en el lenguaje de las explicaciones teóricas pueden ser traducidos de tal manera que aclaren las relaciones del contexto temporal. Hablaré, por tanto, del 'punto de vista causal' o del 'punto de vista causal-explicativo'.

El punto de vista causal entraña, desde luego, el prestar también atención a los efectos. De modo bastante extraño, aunque ha habido mucha aversión al análisis causal en la ética, ha habido poca repugnancia a hablar de los efectos. Se admite que las ideas éticas tienen efectos no meramente sobre otras ideas —es muy honroso para un filósofo que sus ideas *influyan* en el pensamiento de la generación siguiente—, sino también sobre la acción y el sentimiento. De hecho, un buen número de teorías que eluden la exploración causal en la ética como fuera de lugar llegan hasta el extremo de conceder una posición central en su análisis a lo expresivo, lo emotivo y otros efectos.

En este punto se suscita naturalmente la cuestión: causas y efectos, ¿de qué? La respuesta sólo puede ser: de los fenómenos que se describen en el ancho campo de la ética. Esto quiere decir, a la luz de nuestra precedente discusión sobre el punto de vista descriptivo y la formulación de los niveles, todos los fenómenos del nivel moral y del nivel de la teoría ética; aludiremos a ellos brevemente como *normas morales* e *ideas éticas*. Pero, ciertamente, se dirá, esto comporta una confusión. La causalidad se refiere a acontecimientos en el tiempo. Por tanto, los fenómenos causados no son normas morales ni ideas éticas, sino los acontecimientos existenciales de *sostener, creer, tener sentimientos,* o *discursos simbólicos,* o *actos psicológicos que expresen* normas morales e ideas éticas. Las normas en sí y las ideas en sí no forman parte del flujo temporal. Evidentemente, incluso aquí, es necesaria una nueva distinción; puede haber acontecimientos temporales, mencionados, referidos o contenidos en las normas morales y en las ideas teóricas; por ejemplo, la norma de que mentir es malo contiene la idea de mentir, y decir una mentira es un acontecimiento en el tiempo. Pero esta propiedad no es transferible a la norma ni a la idea.

No subestimemos el problema implicado; es nada menos que la naturaleza del pensamiento y de su objeto. ¡Con qué facilidad podría recaerse aquí en la vieja mentalidad platónica y considerar una norma moral o una idea ética como

una esencia intemporal, por encima de sus manifestaciones temporales! La ética se ocuparía entonces primariamente de las esencias y, secundariamente, de los haces particulares de esencia-existencia del mantener normas, creer ideas, etc. Y la causalidad se referiría a la faceta existencial, no a la esencial. Hasta el análisis ético no platónico cae fácilmente en modos paralelos de pensamiento, porque gran parte del análisis ético comienza con los *juicios* morales, que son en grado mínimo *proposiciones* o *expresiones* o *aserciones*. Y si hay una lección lógica que requiere sensatez filosófica, es la de trazar una rigurosa distinción entre el *aspecto existencial* de la expresión o acontecimiento y el aspecto *referencial* de una expresión como aquello que mienta o a lo que apunta. Es claro que llegamos ahora al problema que se insinuó más arriba al formular los niveles: la relación del nivel como conjunto de acontecimientos existentes con el nivel en cuanto contenido aseverado; por ejemplo, en el nivel de la teoría ética, entre el teorizar como acto y el contenido de la teoría desarrollada. Para los propósitos de las formulaciones bastaba entonces distinguir el proceso y el producto —el teorizar y la teoría—, pero ahora tenemos que ir más lejos. Debemos examinar la teoría misma y preguntar si no puede ser ella a su vez un haz de existencia-esencia. Distinguiremos, pues, nítidamente entre el *contenido* de la idea y el *contexto* existencial de la idea, y convertiremos en una tarea fundamental de nuestra consideración presente el tratar de las conexiones que puede tener el contexto con el contenido.

Si continuamos usando el término 'idea' laxamente, entonces el 'contenido de la idea' designa el referente del símbolo empleado, el significado del enunciado proferido, el objeto de la idea. El 'contexto de la idea' designa el acto existencial de una persona que sostiene la idea, el acto de hablar sobre ella, la sentencia como vehículo existente, los sentimientos al enfocar el contenido, las causas de cualquiera de estas cosas, los efectos de cualquiera de ellas. Y —para completar el cuadro— debemos reconocer que éste incluye los concomitantes, así como las causas posiblemente anteriores y los efectos posiblemente ulteriores. Así, el éxito del influjo de una idea sobre la gente es un efecto (en parte) de afirmarla; la intención de influir sobre las personas es usualmente un concomitante de afirmarla. Emplearé el término 'punto de vista causal' para indicar toda esta atención a las causas, los concomitantes, las consecuencias y sus relaciones con el contenido.

Relaciones del contexto con el contenido

He tratado toda esta cuestión de la relación del contexto con el contenido, en la teoría de las ideas, en un estudio anterior [5]. Lo que me gustaría hacer aquí es reformular algunas de las ideas básicas allí desarrolladas, para nuestra consideración presente de las controversias en la teoría ética.

Empezaremos por separar de nuestro problema los puntos sobre los cuales podría lograrse fácilmente un acuerdo sustancial. El primero es que tenemos derecho a buscar los orígenes causales al ocuparnos del hecho de mantener ideas. Unos pueden ser escépticos respecto a las posibilidades de éxito en esta aventura; otros pueden discrepar en cuanto a las líneas de investigación a seguir. Pero el significado de la empresa no está en peligro. Porque es una indagación completamente contextual, ya que busca las causas de que individuos o grupos particulares sostengan ciertas ideas. Así, corresponde al biógrafo de Kant decidir hasta dónde sus ideas acerca de la ética procedían de su educación pietista, en qué medida eran una expresión del creciente universalismo de la cultura europea, en qué grado una reacción contra el materialismo francés y un esfuerzo por encontrar una base inexpugnable para el sentimiento religioso, hasta qué punto una expresión de su propia rigidez psicológica, etc.

Cabe asimismo convenir en que el descubrimiento de la causalidad es importante desde la perspectiva del control. Uno puede ver el color verde sin conocer las condicions físicas y fisiológicas que lo fundamentan. Pero el conocimiento de la causalidad permite intentar controlar la aparición del verde, así como desplegar nuevos matices de él. Análogamente, una explicación causal de la conciencia podría ser útil para estabilizarla, embotarla o aguzarla, purificarla o hacerla más extensa. El que esto se consiga mejor mediante un «proceso de condicionamiento» o por un «proceso educativo de desarrollo intelectual» dependería de los resultados de la investigación causal.

Otro tema de fácil conformidad es que el mantener ideas tiene sus funciones y que en este sentido las ideas son usadas de muchas maneras. Así, la idea de Kant de que las concepciones religiosas expresan primordialmente rasgos éticos y necesidades éticas fue empleada por él como un medio de proporcionar un nuevo apoyo a la religión, cuando pensaba que los viejos apoyos estaban en bancarrota. La misma idea general ha sido usada por Santayana para interpretar la religión como una mitología, útil para organizar la regulación de la vida humana. Las ideas de los derechos naturales han desempeñado un

---

[5] «Context and Content in the Theory of Ideas», en *Philosophy for the Future,* ed. Sellars, McGill and Farber (Nueva York, 1949), págs. 419-452.

papel revolucionario en una época y un papel conservador en otra. El estudio histórico y antropológico muestra las más variadas relaciones que las ideas pueden tener en amplias áreas de la actividad social. Por ejemplo, una creencia sobre la necesidad de los sacrificios humanos o el trato apropiado de los extranjeros o sobre la eficacia de la magia puede encontrarse funcionando para proporcionar seguridad respecto a la provisión de alimentos o la salud, o desempeñar una misión en el mantenimiento de la solidaridad o en garantizar la reproducción del grupo o evitar las hostilidades dentro del grupo. En la teoría ética contemporánea ha habido una notable concentración sobre una importante subclase de concomitantes y de efectos: la de expresar emociones, procurar influir sobre los demás, adaptarse a los hábitos del lenguaje, etc.

Pasamos ahora al área de mayor desacuerdo. ¿Cómo hemos de entender la noción del *contenido* de una idea o aserción, una vez que deseamos llegar a captarlo? Apenas hay una ocasión de que podamos hacerlo sin parecer que damos por admitido lo que está bajo discusión. Si pretendemos *localizar* el contenido seremos acusados de suponer que tiene una existencia espacio-temporal, y de «reducir» así el contenido al punto de partida. Si, por el contrario, guardamos una rigurosa separación como si el contexto y el contenido se movieran en el reino de entidades diferentes, seremos acusados de alguna horrible «equivocación de categorías». Quizá el camino más fácil sería adoptar una teoría específica de la naturaleza del pensar y trabajar a partir de ella. Y yo estaría dispuesto a comenzar con un vasto enfoque naturalista, insistiendo en que el pensar es una parte de la naturaleza y que, por ende, todos los conceptos en su análisis tienen que ser entendidos, de una manera o de otra, en términos de cualidades existenciales y de relaciones en los procesos naturales [6]. Pero lo que estoy intentando ahora es algo más que rastrear las consecuencias de una de las varias teorías que han sido mantenidas. Lo que me gustaría sugerir es que ciertas relaciones entre el contexto y el contenido se están haciendo cada vez más evidentes y que son aplicables a muchos enfoques diferentes, si es que no a todos. Procederé, por tanto, mediante la técnica del método comparativo, a examinar distintas teorías para ver la forma que toma nuestro problema en cada una de ellas. Consideremos el enfoque fenomenológico, el materialista, el pragmático-instrumentalista y el lógico-lingüístico-analítico.

Desde un punto de vista fenomenológico, la distinción entre el contenido y el contexto aparecería como la que se da entre el campo fenoménico y el conocimiento científico de la existencia que, en sus diversas formas, ha sido «puesta entre paréntesis». Nuestro problema es, pues, el de ver las diferentes maneras

---

[6] Ver cap. XIV («A Naturalistic Account of Man») en mi obra *The Theory and Practice of Philosophy* (Nueva York, 1946).

en que el conocimiento causal puede efectuar campos fenoménicos y descripciones fenoménicas y análisis. Una de las maneras es que los resultados causales pueden contribuir a ampliar la descripción fenoménica. Por ejemplo, el análisis causal puede servir a veces para incluir los fenómenos aparentemente exteriores en el ámbito de los fenómenos morales. Así, la comprensión de la causalidad de la apatía puede permitirnos verla como un tipo de conflicto de culpabilidad y destacar con ello, mediante una inspección más directa, su descripción fenoménica. En tal proceso, la causalidad proporciona las pistas que la descripción sigue. Así, Fromm usa una teoría psicoanalítica causal para lograr una clara distinción entre la ansiedad y las relaciones resultantes en muchos rasgos de carácter y sentimientos; v. gr., entre la laboriosidad que es psicológicamente productiva y la laboriosidad que consiste en permanecer ansiosamente atareado [7]. De este modo, lo que a primera vista es un rasgo único queda dividido en dos fenómenos completamente distintos. En principio, cabe localizar todas estas diferencias por la simple inspección del campo fenoménico, mediante una exploración sensible; de hecho, el tratamiento literario del espíritu humano ha anticipado a menudo semejante refinamiento psicológico. Pero el conocimiento causal hace posible la indagación sistemática del campo, especialmente en las áreas en que la represión embota la apercepción ordinaria.

¿Puede la explicación causal, cuando uno se percata de ella, producir algún efecto dentro del campo fenoménico? Köhler, cuyo interés al ocuparse de esta cuestión estriba principalmente en insistir sobre la objetividad del campo fenoménico, dice categóricamente: «Ninguna explicación puede variar el emplazamiento de un fenómeno» [8]. Pero parece como si él sólo quisiera dar a entender que no cabe modificar una descripción precedente. Porque dice a continuación: «Las cualidades residen donde las encontramos. Y ninguna explicación ni teoría puede convencernos de que no estaban allí donde las hallamos, aun cuando resultara posible mudarlas a otro lugar, al cambiar las condiciones de la actitud subjetiva» [9]. Por tanto, si prescindimos de la consideración de las consecuencias metafísicas en este contexto, la variedad de efectos que un conocimiento de la causalidad puede ejercer dentro del campo fenoménico se convierte en una cuestión *empírica*. Cabe distinguir algunos de tales efectos.

a) El campo puede permanecer sin cambio, pero las acciones, creencias y actitudes asociadas con él pueden experimentar una alteración. Por ejemplo, actuamos respecto al bastón «doblado», parcialmente sumergido en el agua, en la convicción de que es físicamente recto aunque visualmente torcido. Pareja-

---

[7] ERICH FROMM, *Man For Himself* (Nueva York, 1947).

[8] WOLFGANG KÖHLER, *The Place of Value in A World of Facts* (Nueva York, 1938), página 71.

[9] *Ibid.*, pág. 82.

mente, Kant, al instarnos a que evitemos la ilusión dialéctica, usa la analogía de la luna, cuya apariencia es mayor cuando está en el horizonte; podemos corregir las ineludibles ilusiones intelectuales como corregimos las inevitables ilusiones ópticas [10]. Nietzsche concede al remordimiento un *status* similar: un hombre está sano «cuando su remordimiento se le presenta como la acción de un perro mordiendo una piedra» [11]. La causalidad fenoménica no es negada, pero se altera su condición valorativa. Del mismo modo, «Ruskin ha descrito con elocuente candor el cambio en su experiencia estética de la misma escena visible, cuando descubrió que no se trataba de los Alpes envueltos en la bruma, sino de un techo acristalado detrás de una humareda azul» [12].

b) El campo puede ensancharse como resultado del aumento del conocimiento causal. Es como si la pantalla se agrandara y mostrara más cosas. Esto es, desde luego, un cambio parcial del campo, no una revisión del campo anteriormente descrito. Por ejemplo, un hombre que se asusta de los perros ve un perro particular como una amenaza. Al principio puede contenerse de echar a correr porque sabe que no hay ningún peligro objetivo en las situaciones en que se tropieza con perros, pero el objeto amenazador del campo permanece. No obstante, es posible que, al aumentar su confianza o su conocimiento, el campo crezca hasta incluirlo a él mismo como una figura agachada. Esta variación refleja el hecho de que está llegando a darse cuenta de que las cualidades del campo son, en parte, una función causal de los problemas de su personalidad, así como de las propiedades de los objetos.

c) Es posible, a su vez, que la pauta particular del campo se rompa por completo y ocupe su puesto una pauta alternativa. La comprensión alcanzada en el ejemplo del perro tendría este efecto; el perro ya no sería amenazador e incluso podría ser amigable. La fuerza causal de la adquisición de conocimiento en la ruptura de un campo fenoménico es un suceso familiar en los casos de interpretación equivocada de los símbolos y de corrección del error.

Tal reconocimiento de las maneras en que el contexto (las causas y su conocimiento) pueden influir en el contenido (el campo fenoménico y sus propiedades) no significa su identificación. De hecho, su separación puede contribuir a aclarar confusiones en los enunciados sobre los tres niveles. Supóngase que alguien dice que la satisfacción del hambre es el fin del comer. Esto puede ser una aserción causal o una aserción fenoménica, y hay casos en que sería verda-

---

[10] *Crítica de la razón pura,* trad. ingl. *[Critique of Pure Reason]* de Norman Kemp Smith, pág. 300.

[11] *La voluntad de poder,* trad. ingl. *[The Will to Power]* de A. M. Ludovici (Nueva York, 1924), I, 191.

[12] E. F. CARRITT, *Ethical and Political Thinking* (Oxford, 1947), pág. 178. La referencia es a *Modern Painters,* IV, X, § 8.

dera en un sentido, pero no en el otro. Cabe distinguir fenoménicamente los casos en que comemos un filete para calmar nuestra hambre de aquellos en que, aun estando también hambrientos, comemos un filete para gozar el filete.

El mantenimiento de la distinción, sin embargo, no tiene por qué significar un dualismo metafísico. Köhler, por ejemplo, está dispuesto a reputar el campo fenoménico como un atributo de las corrientes eléctricas cerebrales, en el mismo sentido en que el magnetismo es un atributo de las corrientes eléctricas. En este sentido, el contenido queda enteramente «naturalizado», y su relación con los diferentes procesos del contexto es una relación totalmente empírica.

La interpretación materialista del contenido traza la distinción menos rígida entre él y el contexto. Quizá incluso puede considerarse en gran medida como una distinción relativa. En la perspectiva materialista una idea refleja representa o corresponde a su objeto. Pero la idea, al igual que su objeto, es estimada como una forma de materia en movimiento o una transformación de la energía, no meramente en su vehículo, sino, por así decirlo, en su mismo núcleo. Esto no tiene por qué equivaler a la irrealidad de la «idea misma», ni de la porción de contenido de la idea. Para un materialismo no reductor habrá cualidades emergentes del proceso material, y la conciencia es considerada como uno de tales niveles. Por tanto, lo que tenemos en la ideación es una serie de procesos materiales cualificados que refleja alguna otra serie de sucesos o cualidades y de sus relaciones. Esto caracteriza aproximadamente al contexto causal. Ahora bien, si preguntamos por la relación con el contenido estamos preguntando acerca del grado de correspondencia entre los dos términos en la relación de reflexión. Causalmente, cada acto de pensamiento refleja algún acontecimiento. Pero, epistemológicamente, el reflejo puede ser muy oscuro o muy inexactamente representativo. El contraste sigue, pues, en pie, pero entre los puntos de vista causal y epistemológico. No es menester que abordemos aquí la cuestión de las diferentes clases de correspondencia que cabría distinguir o de las diversas comprobaciones de la correspondencia; éstos son problemas de una epistemología materialista. El tema importante de nuestro presente empeño es que la cuestión del contenido se estima solamente como un modo especial de estudiar la situación del contexto entero, viendo cómo una parte refleja o simboliza el todo. El cuadro más cumplido del contenido consistirá, por ende, en la exhibición de la serie completa de aquellos procesos materiales y sus cualidades que impulsan la reflexión. Si es una reflexión muy clara, el problema de entender su contenido a partir del efecto es más simple. Si es una reflexión deformada, configurar el contenido exacto puede requerir una extensa investigación. Cabe empezar, o bien por el final (esto es una cuestión de táctica de investigación), articulando la estructura del cuadro reflejado, o bien, cuando podamos descubrirlo, estudiando el proceso causal que lo produjo.

Esta concepción me parece que se halla en juego cuando los filósofos materialistas, como Marx y Engels, toman una noción abstracta y ahondan en la historia social de un período hasta extraer su significado. Así, dicen de las ideas filosóficas: «Todos los sistemas que hacen época tienen como contenido real las necesidades del tiempo en que surgen. Cada uno de ellos se basa en la totalidad del desarrollo antecedente de una nación, en el progreso histórico de sus relaciones clasistas, con sus consecuencias políticas, morales, filosóficas y de otra índole» [13]. Un sentido similar del contenido en relación con el contexto me parece que está subyacente en la manera como los psicólogos freudianos escudriñan una capa tras otra del contenido, distinguiendo el contenido manifiesto del latente y descubriendo una profundidad tras otra no meramente como causas, sino como un modo complejo de simbolización. De hecho, el discurso en el campo del arte adopta un carácter equiparable cuando el «significado de una obra de arte» se discute en términos de «aquello sobre lo que versa la obra», y esto en términos de «lo que el artista está expresando».

El tratamiento pragmatista del contenido fue expuesto en términos de una indagación sobre el significado. El original ensayo de Charles Peirce, «Cómo aclarar nuestras ideas», llegó más allá de sugerir una técnica de aclaración. Por el lado contextual, consideraba las ideas como hábitos de acción; por el lado del contenido, igualaba el significado con los efectos sensoriales: las experiencias sensoriales apuntadas por el término. En William James el significado se equipara evidentemente con los efectos apuntados en la experiencia y en las porciones de experiencia. En Dewey pronto aparece indicada la aversión a todo lo que se parezca a una rigurosa distinción entre el contexto y el contenido; la juzga como un vestigio de dualismo. Tampoco se intimida ante nada que se asemeje a una acusación de falacia genética. Las ideas forman parte de la naturaleza; tienen efectos y papeles típicos. Lo que es una idea ha de entenderse en términos de su papel o su función. No es una función de copia, sino «el carácter prospectivo y anticipador que define el *ser* una idea» [14]. Así, solamente prestando atención al contexto y a la experiencia en su operación continuada, y viendo la manera en que partes de la experiencia adoptan un carácter ideacional, es como entendemos las ideas particulares. Su función es su mismo contenido. Así, en términos de nuestro esquema de análisis cabe estimar que el movimiento pragmatista y la filosofía instrumentalista niegan el rigor de los contrastes entre el contexto y el contenido. Si se insiste en una distinción es la que se da entre el contexto en cuanto problema causal subyacente, y los elementos específicos que apuntan hacia él, es decir, la discrimina-

[13] *La ideología alemana [The German Ideology]* (International Publishers Translation, Nueva York, 1939), pág. 87.

[14] JOHN DEWEY, *Logic, The Theory of Inquiry* (Nueva York, 1938), pág. 109

ción de las partes como solución funcional. Pero, desde luego, los criterios para el éxito aparecen en el proceso, y así es posible distinguir entre la descripción del contexto y la apreciación del éxito.

La manera lógico-lingüístico-analítica de abordar nuestro presente problema tiene un desarrollo interesante que quizá sea muy instructivo. Porque aquí encontramos la mayor precisión y el trazado más riguroso de las líneas divisorias. Al centrarse sobre las formas lingüísticas, esta tradición analítica garantizaba la ventaja de los puntos de partida más definidos para la indagación del significado. Todas las cuestiones del significado eran cuestiones del uso del lenguaje. Dos tipos de elocución significativa pronto distinguidos eran los enunciados analíticos (tautologías) y los enunciados empíricos (analizables, de acuerdo con la antigua doctrina positivista, en enunciados de observación o informes sensoriales). Es una historia familiar cómo esto privó de significado a los enunciados de la ética, la religión y la metafísica, y cómo se modificó más tarde para permitirles un significado expresivo. En todos ellos se trataba de los usos del lenguaje, y esto corresponde a lo que hemos distinguido como contenido. El contexto abarcaría las aserciones psicológicas y sociológicas de las causas, una empresa científica legítima, pero que se consideraba fuera de lugar para la reconstrucción lógica del lenguaje de la ciencia o para la obra del análisis.

Hasta cierto punto, las cuestiones implicadas en esta rígida forma de distinción entre el contenido y el contexto han sido tratadas en la discusión sobre el análisis en el capítulo IV y en su aplicación a la definición y al razonamiento. Pero merece la pena examinar más a fondo los cambios históricos de esta amplia escuela de pensamiento, porque muestra claramente la presión que los problemas del contexto empezaron a ejercer sobre una doctrina que los consideraba irrelevantes para la reconstrucción lógica del lenguaje de la ciencia. Mientras el trabajo se refirió a las relaciones internas —las relaciones sintácticas de las expresiones lingüísticas y el análisis semántico de las relaciones de designación—, la marcha fue fácil. Pero siempre que la discusión se acercaba a los casos límites surgía la confusión. Así, hubo una primera controversia sobre si el análisis de los enunciados empíricos terminaba en los *enunciados* protocolarios (Neurath) o en sensaciones incorregibles o *actos* sensoriales (Schlick). El resultado final por parte de muchos fue traspasar la rígida frontera entre la observación y la interpretación. Un recurso más rápido al contexto podría haber conducido la investigación directamente hacia la psicología de la percepción como parte de la ciencia y a la formulación de un plan a seguir respecto a los puntos apropiados de terminación, sobre la base de lo que la psicología había descubierto acerca de los procesos y las cualidades sensoriales. Pero esto significaría el franco uso de los resultados del contexto exterior para tomar decisiones interiores en la reconstrucción lógica. Un segundo problema se refería a la justificación de las

reglas básicas, v. gr., a las cuestiones de por qué hacer una tajante distinción entre lo analítico y lo sintético, o por qué emplear el principio de verificabilidad o los principios inductivos básicos. Algunos tendían a conferir un *status* convencional a las reglas últimas, pero otros juzgaban necesario buscar más allá de la convención algún tipo de justificación pragmática [15]. Pero ni siquiera una referencia general a los propósitos prácticos de la vida, el conocimiento, el control, etc., puede por menos de mostrar que algunas de las decisiones dentro del sistema se adoptan a la luz de criterios (contextos) exteriores.

Un tercer punto, más íntimamente relacionado con la indagación ética, es el ya mencionado del significado expresivo. Este evolucionó hasta la concepción de Stevenson del significado emotivo. En nuestra formulación de las relaciones de contexto-contenido éste tomó efectivamente algunos de los elementos del contexto —ciertos tipos de concomitantes y efectos, ya sean del sentimiento o de la actitud inducida— y los colocó directamente en el interior como el significado de los términos éticos. De hecho, la controversia sobre la doctrina de Stevenson a menudo se ha formulado como la cuestión de si el aspecto emotivo pertenece al interior del significado o si es un efecto concomitante [16]. (Un problema importante sería aquí lo que quedaría si lo dejáramos fuera, es decir, el problema de lo que el enfoque cognitivista pretende conocer [17].) Que la clase de significado pragmático dado a las locuciones éticas por la teoría emotivista estaba ciertamente derribando las rigurosas líneas divisorias entre el contexto y el contenido, y que exigía una exploración contextual más amplia, ya se señaló más arriba, en la manera como la ética analítica británica abría la puerta a una multiplicidad de funciones [18].

Los análisis del lenguaje también exhibían el mismo ensanchamiento general. La categoría del significado cedió el puesto a un examen más completo de la situación semiótica: por ejemplo, en el estudio behaviorista de Charles Morris de los modos de significar y de las funciones de los signos, en su obra *Signos, lenguaje y comportamiento.* Los análisis lógicos pasaron de los estrechos confines de las relaciones intensionales y extensionales a los presupuestos y a las implicaciones contextuales [19]. Una excelente estimación comparativa con toda

[15] Cf. el concepto de *vindicación,* de HERBERT FEIGL, en su ensayo «De Principiis Non Disputandum...», en *Philosophical Analysis,* ed. Max Black (Ithaca, 1950).

[16] V. gr., HENRY AIKEN, «Emotive 'Meanings' and Ethical Terms», *The Journal of Philosophy,* XLI (1944), págs. 456-470; también su recensión del libro de STEVENSON, «Ethics and Language», *The Jornal of Philosophy,* XLII (1945), págs. 455-470.

[17] Ver págs. 93, 212-213.

[18] Ver pág. 207.

[19] V. gr., MAX BLACK, «Definition, Presupposition, and Assertion», en su libro *Problems of Analysis* (Ithaca, 1954); al tratar de la teoría definicional el autor sugiere que cuando hay que expresar suposiciones éstas han de manifestarse en un preámbulo que establezca que, mientras tal y cual sea el caso, la palabra deberá aplicarse de una manera específica.

la situación actual se encuentra en dos recientes ensayos de Frankena [20]. Al considerar lo que sucede cuando un hombre pronuncia un enunciado, tanto en él como en sus oyentes y en la vecindad, y procurando no pasar por alto ningún elemento comunicado, Frankena se ve conducido a distinguir nueve factores diferentes, «cada uno de los cuales puede ser y ha sido referido como el significado o parte del significado del enunciado» [21]. Cabe resumirlos elaborando una ilustración que el autor emplea para uno de ellos, el caso en que una persona dice a otra: «Llegas tarde». Podemos, pues, distinguir:

> «El contenido conceptual primario simbolizado, o sea, presentado y evocado»: el acontecimiento tuvo lugar (el oyente llegó, por ejemplo) después de algún tiempo predeterminado.
>
> Una actitud proposicional con respecto a éste: el que habla lo cree verdadero; es pronunciado como una aserción, no como una pregunta.
>
> El contenido conceptual secundario: el oyente se ha retrasado voluntariamente o ha hecho algo mal.
>
> Una actitud proposicional con respecto al contenido conceptual secundario: usualmente, si la advertencia es una queja, es una aserción, pero en algunos casos, por ejemplo, si el oyente nunca ha llegado tarde antes, el contenido secundario puede ser que algo ha ido mal, y la actitud proposicional casi interrogativa.
>
> Emociones y actitudes conativas expresadas: indignación y queja, hay que hacer algo sobre el particular.
>
> El tono emocional evocado en el oyente: algo de que arrepentirse o excusarse.
>
> Emociones y actitudes reveladas: el que habla está impaciente.
>
> Otros tipos de efectos: molesta al auditorio o despierta compasión en él por causa del oyente. (Frankena ilustra otros efectos tan remotos como romper un vaso o dormirse.)

Un uso que viole las presuposiciones sería nulo y vacío en lugar de falso. Compárese, también, la batalla corriente sobre la teoría de Russell de las descripciones en el análisis contemporáneo: si podemos decir, por ejemplo, que «El rey de Francia es calvo», es falso. Si «Francia tiene un rey» es parte del significado, entonces, desde luego, es falso. Pero si es una presuposición, entonces el enunciado original es algo más, ya sea nulo y vacío, o sin nada a lo que apunte, etc. Cf. P. F. STRAWSON, «On Referring», *Mind,* LIX (1950), 320-344; BERTRAND RUSSELL, «Mr. Strawson on Referring», *Mind,* LXVI (1957); 385-389; STUART HAMPSHIRE, *Thought and Action* (Londres, 1959), págs. 200 y sigs.; para una burla significativa sobre el tema ver ARTHUR C. DANTO, «A Note on Expressions of the Referring Sort», *Mind.,* LXVII (1958), 404-407.

[20] WILLIAM K. FRANKENA, «Some Aspects of Language» y «'Cognitive' and 'Noncognitive'», caps. VI y VII de *Language, Thought, and Cultura,* ed. Paul Henle (Ann Arbor, 1958).

[21] *Ibíd.,* pág. 138.

El propósito: afirmar la autoridad, o reprender, o sugerir que el oyente tendrá que esforzarse mucho para ser perdonado, etc.

A la luz de estas distinciones, Frankena explora a continuación el sentido de 'cognitivo' y 'no cognitivo', y sus relaciones de dependencia. Muchas de las comunes dicotomías excesivamente rígidas se desmoronan en consecuencia. Por ejemplo, se ve que una sentencia puede ser cognitiva, no meramente en virtud de su contenido conceptual (funcionando como símbolo), sino también en virtud de las emociones y actitudes que revela (funcionando como señal)[22]. En tal sentido, el decir «¡Viva!» nos enseña que la persona que profiere este grito se complace en algo; es en este contexto en donde el ejemplo de exclamar «¡Llegas tarde»!, que hemos elaborado, se presenta como revelando impaciencia.

Es importante indicar cuán amplio es el campo del significado, una vez que las puertas se han abierto de par en par de esta manera. Lo que se revela depende en parte del conocimiento profundo del oyente; una advertencia fortuita que revela impaciencia puede ser un síntoma de una personalidad para el psicólogo o una revelación de un papel típico para el sociólogo. Porque implicada en el fenómeno de la impaciencia hay una actitud subyacente respecto al tiempo, a la pérdida de tiempo, a que las cosas dejen de hacerse en el tiempo oportuno, que es un fértil campo para la exploración de las culturas cruzadas. Es una observación común que la puntualidad es una virtud de primordial importancia en una sociedad industrial compleja, y que los sentimientos acerca de la puntualidad pueden calar muy hondo en la estructura de la personalidad.

Es igualmente importante, sin embargo, darse cuenta de que los compartimientos establecidos no son rígidos y firmes, que adoptan formas diferentes y organizan el contenido de modo diverso según las clases de criterios subsidiarios empleados. Por ejemplo, el contenido conceptual primario del enunciado ¿ha de determinarse mediante las ideas típicas que llegarían a la mente de un hombre que ignorase el contexto o por el hombre que conoce la situación detallada y su fondo? En el primer caso el criterio es el más amplio elemento conceptual general; en el segundo puede ser lo que el que habla «tiene en la mente» o lo que «es central en su conciencia». Un hombre podría realmente «tener en la mente», cuando dice: «¡Llegas tarde»!, algo semejante a «¡Esto es el colmo»! o «Está arruinando el trabajo, deteniendo la producción»; ciertamente sería muy distinto en el caso de un marido que hablara a su esposa, un profesor a un estudiante, un oficial a un soldado, un empresario o un capataz a un obrero. Y no es meramente la distinción entre el contenido conceptual primario y el secundario, sino la que se da entre este último y lo que es

[22] *Ibíd.*, págs. 163-164.

revelado, la que puede plantear problemas. Es claro que un símbolo no es una señal, y que el que habla no está *diciendo,* ni siquiera secundariamente, que él está irritado. Pero es la aplicación de la distinción lo que es difícil, y el material que es señalado en un contexto podría ser objeto de una aserción secundaria en otro uso de la misma expresión. Con un conocimiento más vasto del contexto es más probable percibir qué es posible que entre como contenido secundario, o sea, qué imágenes y asociaciones llegarán a la mente en el acto de prolación y serán evocadas en el oyente.

Tomemos un ejemplo, en la teoría ética, de las dificultades que surgen cuando el tajante rechazo de la indagación causal tropieza con el esfuerzo por ensanchar el área del análisis del significado. Nowell-Smith, en su *Etica,* desechó bien pronto la exploración causal. Al criticar la opinión de que los fenómenos estudiados por el moralista son informes de la conciencia moral, indica que esto entrañaría el hacer preguntas como «¿En qué circunstancias ocurre tal y cual juicio moral?», «¿Qué causas tiene?», «¿Qué efectos?», y concluye que esto forma parte de la psicología empírica; «el moralista no está interesado en describir, clasificar y explicar estos juicios. Lo que le interesa es descubrir si son o no son *verdaderos*» [23]. No obstante, es una parte central del procedimiento del autor analizar las *tareas* que el discurso moral está ejecutando. Esto podría parecer que es describir un tipo de efectos que están asegurados. Pero, además, Nowell-Smith emplea en su análisis lógico la amplia noción de «implicación contextual», discutida anteriormente [24], la cual comporta alguna forma de generalización fáctica respecto al uso normal y a los hábitos de pensamiento y de habla de la gente. Estos pasos hacia el contexto descriptivo y el causal se ven oscurecidos, sin embargo, por el hecho de que la distinción rigurosa se ha llevado a un punto diferente. El letrero de «no pasar» está colocado ahora no entre el análisis filosófico y la investigación causal como al comienzo, sino entre el significado y el fondo contextual al analizar los términos éticos. Por ejemplo, Nowell-Smith dice de lo 'bueno': «Los elementos del hecho objetivo que algunos filósofos insisten en tratar como parte de su significado forman realmente parte del fondo contextual de su uso» [25]. Pero esto supone que hay un material fijo incluido en cada categoría, en vez de ser uno quien tuviese que decidir en las diversas situaciones qué estaba teniendo lugar entonces como significado y qué como fondo contextual. Pero no hay ningún intento real de establecer esta teoría de tareas fijas y residencias separadas para las diferentes especies de material, ni de mostrar cómo decidiría uno lo que se inserta en

---

[23] Pág. 27.
[24] Ver más arriba, pág. 96.
[25] *Op. cit.,* pág. 164.

ellas. Es más bien una deducción a partir del supuesto inicial de que la ética no debe correr el riesgo de parecer que es psicología.

Hay, sin embargo, más adelante un dedo indicador dirigido hacia la psicología: «La psicología no es tan irrelevante para la ética como insisten algunos filósofos modernos; porque, aunque los juicios morales no se siguen de los enunciados psicológicos, no podemos entender lo que significan los términos usados en los juicios morales a menos que los examinemos en el contexto de su uso, y se usan, o bien directamente para expresar una actitud en pro o en contra, o bien para llevar a cabo alguna otra misión que los seres que no tuvieran actitudes en pro o en contra no podrían ejecutar, ni siquiera comprender» [26]. Esto se estima que apunta a un estudio de la elección, y Nowell-Smith expresa una conformidad general con los grandes filósofos morales en tanto que sostenían «que los hombres eligen hacer lo que hacen porque son lo que son, y que las teorías morales que intentan excluir toda consideración de la naturaleza humana, tal cual es, ni siquiera empiezan a ser teorías morales». Esto nos deja perplejos; sin duda, el relevante estudio de lo que los hombres son no se agota, para los propósitos de la teoría ética, con el descubrimiento de que el discurso ético tiene un cometido recomendatorio que ejecutar en un contexto en el que los hombres tienen actitudes en pro y en contra. Los cometidos y las funciones no son entidades lingüísticas ni propiedades del discurso, sino metas de los hombres, aunque empleen instrumentos lingüísticos. Fue un paso hacia adelante el pensar en términos del uso y no del significado, y un paso más el apartarse del uso como asociación lingüística típica o correcta hacia las tareas o funciones ejecutadas. Pero poco se ganará con estos avances si la indagación se sigue extendiendo a través del análisis del lenguaje, en lugar de hacer que el análisis ocupe su puesto como evidencia valiosa en una investigación ampliada. ¿Hasta qué punto son compatibles las conclusiones de Nowell-Smith con su rechazo originario de las cuestiones de causa y efecto? ¿Lo serán los mismos juicios morales cuya verdad se decía que el moralista estaba interesado en aclarar lo bastante para preguntar si eran verdaderos, a menos que haya algún estudio del contexto en un sentido mucho más vasto del que se ha admitido?

De esta inspección comparativa de los cuatro enfoques surge una conclusión francamente clara respecto al plan teórico deseable para la ética. Los propósitos generalmente reconocidos de la ética —proporcionar alguna guía para la vida— a la larga es imposible satisfacerlos con un método estrecho de abordar las ideas éticas. Los que delimitan un pequeño campo del contenido y ocupan sus posiciones en éste, tarde o temprano se ven compelidos a ensanchar su campo

---

[26] *Ibid.*, pág. 182.

de indagación. Así, el enfoque fenomenológico no puede contentarse con los meros informes fenomenológicos, sino que tiene que relacionarlos con los contextos causales de los materiales comparativos y de desarrollo. La tradición analítica comienza a dar importancia a las funciones, los efectos y la referencia contextual indirecta, para dilatar su categoría del «significado» o para ser fiel al uso ético.

Al mismo tiempo, hay que advertir que los que adoptan un amplio modo de acceso al contenido de las ideas no quedan eximidos de la obligación de hacer cuidadosas distinciones dentro de sus esquemas. El enfoque materialista tiene que distinguir el punto de vista causal del epistemológico y diferenciar los tipos y la claridad de la correspondencia. La teoría pragmatista-instrumentalista ha de distinguir los tipos de funciones y los grados de éxito, y deslindar la empresa de apreciar el éxito.

Es posible, desde luego, principiar de una manera o de otra por razones específicas, v. gr., partiendo de una posición de contenido estrecho para lograr una claridad inicial o de una posición de contenido amplio para asegurarse de que no se omite ninguna pista. La elección —empleando una analogía política— parece ser entre un pequeño territorio con un ministerio de asuntos exteriores muy complejo o un vasto territorio con un complejo ministerio del interior. En la ética contemporánea los peligros de ser estrecho han resultado con mucho los mayores.

Aunque siempre cabe trazar así alguna distinción entre el contenido y el contexto en cada problema o investigación, no siempre hay, ni es menester que haya, la misma distinción para todos los problemas o investigaciones. Es decir, no hay materiales exclusivos del contexto ni materiales exclusivos del contenido, como, por ejemplo, en la doctrina metafísica de que los primeros son entidades materiales y los segundos entidades ideales, o en la opinión de los teóricos éticos analíticos de que las descripciones nunca pueden ser el contenido de los juicios éticos, sino que siempre deben ser implicaciones contextuales. Es como un objeto sobre el que se proyecta una luz; siempre hay un foco luminoso inicial y una zona más extensa en la sombra o en la oscuridad. ¡Pero la luz puede moverse!

En un campo poco desarrollado como el de la ética, donde no existe una teoría suficientemente acreditada que nos diga precisamente lo que es importante y lo que no lo es, hay una notable ventaja en enfocar un contexto amplio. Muchas de las fronteras corrientemente trazadas son de un efecto demasiado estrecho. Es, por tanto, útil pensar en términos de *ensanchar* o *aumentar el contenido de una idea* mediante los materiales suministrados en la exploración del contexto. (Este es el correlato de la opinión familiar de que «logramos una comprensión más profunda» viendo el contexto entero.) Sin embargo, no ha

de considerarse como un proceso simple y uniforme, en ninguno de los métodos que hemos examinado. Recapitulemos brevemente su variedad en términos generales, antes de acudir a ilustraciones seleccionadas. En la descripción fenomenológica la ampliación del contenido significa una identificación más clara de un elemento en el campo, o la demolición y reconstitución del campo, de suerte que el siguiente sea más extenso, más rico o más completo que el anterior. En el punto de vista materialista equivale a una dispersión más amplia y más rica del lado reflejado, con el fin de proporcionar un cuadro más rico de las relaciones y los elementos en un despliegue más vasto de la existencia. En la perspectiva pragmatista implica la introducción de las relaciones instrumentales del campo, directamente dentro del campo. En el modo de acceso lingüístico-analítico puede quizá adoptar muchas formas, correspondientes a los diversos tipos de resultados susceptibles de ser producidos por un análisis total [27]. Uno podría ser el descubrimiento de una equivalencia extensional en los usos de términos inicialmente distintos (o algún otro tipo más laxo de relación conectiva) y el uso consiguiente de uno de los términos o de un nuevo término para combinar los rasgos originariamente separados. Otra manera en que cabría ensanchar el campo, por el contrario, es mediante la escisión de un término, hasta aquí usado para abarcar dos fenómenos inadecuadamente distinguidos, en dos términos, cada cual aplicado a uno de éstos. Un tercer tipo podría ser, tras de examinar el contexto en algún sentido como los configurados por Frankena, una estipulación metalingüística que fusionara en el significado de un término tanto su contenido conceptual primario como algunos de sus efectos expresivos o actitudes proposicionales; la teoría emotivista de la ética, en efecto, estaba haciendo algo descriptible de este modo. Un tipo mucho más complicado surgiría cuando la exploración del contexto produjera propósitos, sobre la base de los cuales se tomara una decisión entre análisis rivales. Y así sucesivamente. Tal vez sea menos una cuestión de relaciones unificadas que de ingenio creador para forjar otras nuevas más útiles.

Algunas ilustraciones éticas de la ampliación del contenido

La manera como nuestra comprensión de las ideas relevantes para la ética se acrecienta o amplía mediante la atención al contexto ya se ha ilustrado hasta cierto punto, especialmente en el capítulo II, donde la idea de *placer* ganaba en alcance a medida que se hacían más claras las coordenadas científicas, his-

---

[27] Ver más arriba, págs. 102 y sigs., sobre la escala de los resultados analíticos.

tóricas y valorativas de las teorías que se centraban sobre ella [28]. Aquí me gustaría estudiar brevemente dos casos, uno concerniente a un concepto de considerable importancia en el nivel moral y el otro en el nivel de la teoría ética, y sugerir el modo en que el progreso del conocimiento del contexto contribuye a aclarar problemas internos en la delineación del concepto y en la determinación de su papel intrasistemático. Examinaré el concepto de *amor* en su contexto psicológico y el concepto de *mejor* en su contexto socio-histórico.

El amor desempeña un gran papel en el primer nivel, es decir, en la vida y la actividad humanas. Entra abrumadoramente en el nivel moral, ya sea como un bien o como un indicio de relaciones interpersonales morales. Los preceptos básicos frecuentemente incluyen que se debe amar al prójimo. Las teorías éticas a veces elevan el amor a una posición central. Así, la famosa disertación de Sócrates en el *Banquete,* de Platón, convierte el deseo amoroso *(eros)* en el núcleo mismo de la búsqueda humana del bien absoluto. Y en los tiempos modernos encontramos la incorporación ocasional de la idea del amor en las definiciones del bien. Por ejemplo, Brentano declara que «llamamos bueno a algo cuando el amor relativo a ello es justo. Lo que puede ser amado con un amor justo, lo que es digno de amor, es bueno en el más amplio sentido del término» [29]. Y Max Scheler, en *La naturaleza de la simpatía,* equipara en efecto el amor con el sentido del valor.

Ahora bien, ¿cómo puede contribuir el familiar cuadro causal que Freud ha dado, a la comprensión del amor en el nivel moral y en el ético? ¿Qué tiene que ver la explicación de la dependencia infantil, de la exigencia de afecto como necesidad básica, de la etapa edípica y de su transitoriedad, de la madurez sexual y sus tensiones, de todos los peligros del desarrollo y de los tipos de ajustes neuróticos, etc., con el significado del amor y de sus relaciones morales? Evidentemente, debemos separar de tal explicación causal cualquier tesis moral o filosófica que pueda estar asociada con ella en la literatura, como, por ejemplo, la de que todo valor es una búsqueda indirecta de la satisfacción libidinal, o que los valores son primariamente medios para la descarga de la tensión, o que la permisión de la satisfacción es mejor o peor que la disciplina y la inhibición, etc. Estas son conclusiones separables y discutibles. Tampoco nos interesan las tesis particulares concernientes al desarrollo, en comparación

---

[28] Cf. también «Context and Content in the Theory of Ideas», *op. cit.,* secs. 4-6, que se ocupa de los tipos de ocasiones que exigen una ampliación y de las relaciones entre las fases del contenido una vez que ha tenido lugar la ampliación; las ilustraciones exploradas incluyen la idea del justo medio de Aristóteles, el tratamiento de la igualdad por Engels y la cuestión de la cualidad del placer en J. S. Mill.

[29] FRANZ BRENTANO, *El origen del conocimiento de lo justo y lo injusto,* trad. ingl. *[The Origin of the Knowledge of Right and Wrong]* de Cecil Hague (Nueva York, 1902), página 16.

con otras alternativas sobre temas de detalle científico, por importantes que sean para la comprensión específica. Nuestra cuestión es la aclaración general del significado del amor, como consecuencia de una explicación causal-evolutiva.

Porque es cierto que la explicación psicológica causal-evolutiva nos ayuda a marcar las semejanzas y al mismo tiempo a destacar las diferencias. Nos presenta así una delineación más clara del fenómeno mismo del amor. Lo que cabría sospechar sobre bases introspectivas o fenomenológicas, o incluso en términos de las diferencias de comportamiento, queda más palmariamente establecido cuando se relaciona con las líneas de desarrollo del desenvolvimiento personal. El amor que se desmorona de repente, o el amor que está impregnado de odio, o el amor que pide y exige, pero que nunca da ni soporta, el amor que adora de lejos, pero que se marchita de cerca, y otras incontables formas, todas ellas están sugeridas en la literatura, aunque no siempre son comprendidas. Cuando el cuadro causal se redondea, la tarea de una delineación definida se torna más fácil. Acentuando las diferencias, cabría negar el nombre de amor a algunas de tales formas, pero esto acaso sea subestimar las continuidades de desarrollo. De todos modos, es posible diferenciar el amor que es primariamente necesidad o dependencia, el que es fundamentalmente confianza en sí mismo, el que es una exigencia básica, etc., de un tipo más «esencial», o «auténtico», o «maduro». Así, Erich Fromm distingue claramente la relación mitigadora de la ansiedad de la relación productiva, y define el amor en términos de las cualidades de afecto, solicitud, responsabilidad, que entran en el sentido de la relación [30]. Quizá el éxito principal de la explicación psicológica causal haya sido, hasta ahora, deslindar los tipos inmaturos y los neuróticos de los más maduros. La descripción positiva de los tipos maduros, sin embargo, no se ha logrado todavía tan rigurosamente. Pero los resultados obtenidos hasta el momento no deben menospreciarse. Cada vez se hace menos posible pensar en el amor en el campo moral o emplear el concepto en una formulación de la teoría ética, con una simple interpretación genérica de deseo o atracción, sin incorporar las enseñanzas proporcionadas por un enfoque psicológico.

Pero no es meramente mediante la diferenciación de la cualidad como el cuadro de la causalidad reporta una comprensión más clara. El moralista o el teórico ético no pueden decir simplemente que, habiéndoseles ayudado a diferenciar con precisión el amor de una multitud de formas de seudoamor, pueden refugiarse ya en el sentimiento o la cualidad genuinos y tratarlos aisladamente. No hay que saber meramente lo que es el amor, tenemos que saber también lo que no es; tampoco es meramente la cuestión de saber lo que podría haber sido si los procesos de desarrollo hubieran tomado un cariz distinto.

---

[30] *Man For Himself* (Nueva York, 1947), págs. 96 y sigs.

Aun cuando el análisis causal esté lejos de ser completo, la manera misma en que se sigue ensancha la concepción del amor. Platón mostró esta perspectiva estructural cuando consideró el amor no como un sentimiento o una cualidad de la experiencia, sino como una búsqueda o esfuerzo de progreso y avance. Es posible que una comprensión más cabal del amor en cuanto fenómeno humano exija una explicación causal más completa del desenvolvimiento del yo que la proporcionada en el cuadro psicoanalítico hasta ahora establecido. (Es posible igualmente, desde luego, que se requiera aquí también una aplicación socio-histórica del punto de vista causal.) En cualquier caso, la idea misma del amor queda más ampliamente comprendida como ciertas cualidades y sentimientos en las relaciones de las personas que han alcanzado un desarrollo maduro, y cuyas pautas de acción de unas hacia otras tienen tal y cual estructura. (Y esto, sin suscitar nuevas cuestiones como el significado de 'amor' en expresiones del tipo de 'amor a la verdad', y la manera como un análisis contextual de la devoción a la verdad podría contribuir a aclarar este área.) Así, incluso una exploración causal parcial, con un claro sentido de la dirección en que se está moviendo, apunta a la opinión de que los términos éticos se interpretan mejor como construcciones complejas concernientes a propiedades estructurales de la vida, del proceso y del sentimiento, que por referencia a cualidades puramente fenoménicas o a sentimientos introspectivos.

Pasemos ahora al segundo ejemplo, con el fin de ilustrar cómo una concepción muy abstracta de la teoría ética y de su papel puede ganar en claridad prestando atención al contexto del teorizar. Una pista interesante en la teoría ética pura del siglo XX ha sido el ascenso del concepto de *mejor* a la posición de candidato a la primacía en la sistematización del lenguaje ético. No he llevado a cabo un estudio histórico de este problema, y es posible, por tanto, que me haya dejado desorientar por las impresiones. Pero servirá, con esta advertencia, como un ejemplo del género de indagación que tengo en la mente. Lo que primero llamó mi atención hacia el problema fue encontrar, en un concienzudo estudio de la ética de Aristóteles, que éste no concede mucho espacio a la noción de *mejor* en su esquema fundamental de los conceptos éticos. Hay ciertamente un término para 'mejor', y Aristóteles tiene conceptos para una ordenación comparativa. Pero son de una clase diferente. El filósofo proporciona una explicación de 'el bien', adscribe a éste el atributo de ser 'completo' y utiliza la proximidad al fin como uno de los modos de lo que denominaríamos escalonamiento. Según dice en un pasaje de la *Política,* «lo que está muy cerca de lo óptimo debe por necesidad ser mejor, y lo que está muy lejos de ello peor, si estamos juzgando absolutamente» [31]. Pero en el uso efec-

[31] *Política,* 1296 b 8. Para otras técnicas de estimación ver *Tópicos,* III.

tivo lo hallamos hablando de lo que es incompleto o menos completo, ordenando mediante la colocación conforme a las relaciones de los medios con los fines, y en contextos especiales haciendo distinciones especiales. Por ejemplo, algunos bienes son *apreciados,* otros *alabados* y los primeros son, por ende, superiores. Si alguien le hubiera dicho a Aristóteles que el concepto fundamental de la ética era *mejor,* seguramente lo habría reputado como lógicamente extraño, cuando no, en verdad, como teóricamente subversivo.

¿Qué encontramos en el siglo xx? 'Mejor' lanza su reclamación a comienzos del siglo. Quizá la primera propuesta clara de elevarlo a una posición central aparece en el ensayo de A. P. Brogan, «El universal fundamental de los valores» [32]. Brogan se fija como objetivo «probar que la relación 'mejor' es un universal fundamental suficiente para la teoría del valor, y que es el único universal valorativo que cabe considerar como fundamental. En otras palabras, todos los hechos de valor son hechos acerca de la mejoreidad». Puesto que el autor se ocupa de esto mediante definiciones y análisis, lo más que podía realmente establecer, según hemos indicado suficientemente hasta aquí, es la mayor potencia lógica o simplicidad de su esquema, o que éste correspondía al campo fenoménico de sus lectores, o sea, que reflejaba exactamente la emergente conciencia del siglo xx. El detalle de su formulación va más allá de nuestro designio presente; tal vez bastará dar su definición de 'bueno': '*A* es bueno' equivale a 'la existencia de *A* es mejor que la no existencia de *A*'. Es interesante señalar que Dewey aceptó casi inmediatamente el punto de vista insinuado por Brogan. Tras de hacer constar específicamente su conformidad, añadía: «De acuerdo con esta opinión, que yo acepto, el agrado tendría que ser entendido como *preferencia,* la elección-repulsa y el interés como 'esto en lugar de eso'. La palabra propensión parece comportar todo esto» [33].

La concordancia que ha mostrado semejante enfoque resulta clara en el actual panorama teórico. Aun aparte del peso del énfasis de Dewey sobre la prioridad de la preferencia —que concierne a la interpretación más que al análisis lógico específico—, hay varias indicaciones de su fuerza. Entre los sistemas afines a la lógica deóntica está representado en la reciente obra de Sören Halldén, *Sobre la lógica de lo 'mejor'* [34]. El artículo de J. O. Urmson, «Sobre la gradación» [35], al que se hace ampliamente referencia en la discusión corriente, fija su indagación en los procedimientos de gradación en general, y llega a consi-

---

[32] «The Fundamental Value Universal», *The Journal of Philosophy,* XVI (1919), 96-104.

[33] JOHN DEWEY, «Valuation and Experimental Knowledge», *The Philosophical Review,* XXXI (1922), 334, núm. 2.

[34] *On the Logic of 'Better'*, Library of Theoria, núm. 2 (Lund, 1957).

[35] «On he Grading», *Mind,* LIX (1950), 145-169. Para una crítica básica de este enfoque ver C. A. BAYLIS, «Grading, Values, and Choice», *Mind,* LXVII (1958), 485-501.

derar lo bueno como una etiqueta de gradación aplicable a muchos tipos diferentes de contextos. Pero la mayor evidencia de la preeminencia alcanzada se encuentra en la aceptación casual, casi como si fuera el significado obvio. Tomemos, por ejemplo, el siguiente párrafo de un libro reciente:

> «Decir que esto es un buen azadón es decir que, si yo estuviera escogiendo azadones, preferiría éste a la mayoría de los demás, y así obraría el resto de la gente. Las evaluaciones morales, por mucho que difieran de las no morales, coinciden en esto. Decir que una cosa o acción es buena es, en parte, decir que yo y los demás la apreciaríamos más altamente que a otras de su clase; decir que una persona es un hombre bueno es, en parte, decir que yo y los demás querríamos tener sus cualidades antes que las de otros muchos hombres. El hecho de que 'bueno' lleve consigo una escala de preferencia ha inducido a algunos filósofos, muy plausiblemente, a proponer que el concepto evaluativo moral básico no debe ser 'bueno', sino 'mejor'» [36].

Ahora bien, a la luz de este contraste entre las propuestas del siglo XX y el modo aristotélico, ¿cómo hemos de decidir si 'mejor' es el término ético primario? Es claro que se trata de una decisión de plan metodológico. Pero ¿qué base podemos usar para la decisión? Hasta cierto punto, las consideraciones intrasistemáticas de simplicidad y conveniencia. Pero es palmario que los partidarios de otras nociones pueden hacer lo mismo e incorporar todas las ventajas que ofrezca 'mejor' dentro de su sistema. Por tanto, tenemos que acudir al contexto en uno u otro sentido. Cabe recurrir a una psicología humana generalizada y argumentar con Dewey que la preferencia es el rasgo fundamental de la elección, por lo cual un esquema conceptual que refleje esto será superior a otro que no lo refleje. Aceptar esto sería, pues, meternos en la psicología de la elección. No me aventuro a determinar aquí cómo sería de adecuada la conclusión.

Si no pasamos al contexto psicológico, sino al contexto socio-histórico, el programa de investigación adopta una forma diferente. Este tratamiento de las ideas en relación con sus bases socio-históricas fue desarrollado por primera vez en gran escala por Marx. Es una aportación enteramente separable de otras muchas de sus tesis y en extremo sugestiva. Tomemos, por ejemplo, su discusión, en su obra *Contribución a la crítica de la economía política* [37], de la manera como se origina la idea de *trabajo abstracto:*

---

[36] BERNARD MAYO, *Ethics and the Moral Life* (Londres y Nueva York, 1958), pág. 25.

[37] Trad. ingl. *[A Contribution to the Critique of Political Economy]* de N. I. Stone (Chicago, 1904), págs. 298-299.

> La indiferencia en cuanto al género particular de trabajo implica la existencia de un agregado altamente desarrollado de diferentes especies de trabajo concreto, ninguna de las cuales es ya la predominante. Así, las abstracciones más generales sólo surgen de ordinario donde se da el máximo desarrollo concreto, donde se evidencia que un rasgo es poseído conjuntamente por muchos, y es común a todos. Entonces ya no cabe pensar en una forma particular. Por otro lado, esta abstracción del trabajo no es más que el resultado de un agregado concreto de distintas clases de trabajo. La indiferencia al género particular de trabajo corresponde a una forma de sociedad en que los individuos pasan con facilidad de un género de labor a otro, lo cual hace que carezca de importancia para ellos la clase particular de faena que pueda tocarles.

De conformidad con este tipo de principio heurístico, cuando encontramos una categoría abstracta que alcanza preeminencia en una sociedad, haremos bien en examinar las formas institucionales y los procesos socio-económicos que le sirven de base y que vuelven indiferentes o intercambiables las formas cualitativas específicas que abarca la categoría. En nuestro ejemplo tendríamos que hallar algo similar a esto. La sociedad está organizada de tal manera que los hombres encuentran cada vez más necesario hacer elecciones comparativas. Económicamente hay una amplia variedad de bienes, de los cuales no todos pueden procurarse, pero muchos son posibles. Los individuos ya no están encadenados a su posición en la determinación de su modo de vida. Hay un mercado común en el que entran estos bienes, y lo que es más importante, un medio común (dinero), de suerte que pueden ser buscados sin preguntar necesariamente a cada momento cuál es el que se está buscando, y pueden ser comparados en términos de ese medio. Sociológicamente, la posición se adscribe en términos de riqueza y de prosperidad respecto a los demás. Esto también entraña una comparación. La medición es una actividad corriente en muchas áreas de producción y de la vida ordinaria. Entra en las tareas científicas, hasta el punto de que la ciencia ha sido concebida a veces como ocupándose de lo que es mensurable. La contabilización y graduación de los costos se extiende por todas partes. Y así de lo demás. El tenor general de semejante argumentación es claro. ¿Es sorprendente que los hábitos mentales engendrados en tal abundancia en la vida contemporánea se reflejen en los conceptos abstractos? Ya en la época de Bentham el acto de medir atravesaba toda su concepción del cálculo felicífico. Ahora, una noción más científica de la medición, así como la intensificación de la tendencia durante siglo y medio, convierte a la idea de lo comparativo en un vigoroso competidor para la primacía conceptual. De hecho, las condiciones que hacen posible la medición son interpretadas como la marca de

la racionalidad. Si un hombre se comportara de tal manera que la relación de preferencia no fuese transitiva, es decir, si prefiriese *X* a *Y* e *Y* a *Z*, pero cuando se enfrentara con *X* y *Z* no prefiriese necesariamente *X*, sería juzgado como irracional [38].

El que este análisis sea una explicación causal-histórica correcta es, desde luego, una cuestión de indagación específica. El principio heurístico ha de buscar tales bases —tendría que estar cualificado igualmente para ver si se aplicaba mayormente a las ideas concernientes a los negocios humanos o a todas las ideas bajo algún respecto—, pero no garantiza que las encontremos ni, si lo conseguimos, zanja el problema de la adecuación en el uso teórico ulterior. Supongamos, sin embargo, que resultara históricamente correcto en este caso. ¿Hasta qué punto serviría como una ampliación del contenido? Ciertamente, no está ampliando en sentido literal el significado de 'mejor', ya que hay una acepción general obvia en la que este término tenía más o menos el mismo significado en los tiempos medievales así como en la antigua Grecia. Por otro lado, al exhibir la variedad de procedimientos de comparación y gradación en la doctrina aristotélica y en la moderna está mostrando algún contraste de significado, dado que las ideas de imperfección o inadecuación en la destreza manual y las ideas contemporáneas de medición-comparación son diferentes, y las operaciones o índices de aplicación no son en modo alguno irrelevantes para las diferencias de significado. Quizá sería más conveniente considerarlo como un caso del complicado género de ampliación del contenido mencionado más arriba, en el que las bases pragmáticas del plan metateórico son reveladas mediante la exploración del contexto. La cuestión de una comprensión más clara ha quedado reducida a la pregunta: «¿Es 'mejor' el término ético primario?». Porque a la luz de la investigación del contexto, en efecto, se convierte en lo siguiente: «¿Hay procesos socio-históricos de comparación, gradación y medición que eclipsan de tal manera los aspectos cualitativos de los actos de elección en el mundo moderno que podríamos tratar con más éxito nuestro lenguaje ético si les concediéramos un puesto primordial?». Tal como está formulada, la pregunta no es fácil de responder. Por ejemplo, alguien podría decir: «¡No, no tengamos una mentalidad tan comparativa, pues es psicológicamente malsana!». Creo que Aristóteles habría aprobado este tipo de respuesta. Porque puedo representármelo perfectamente diciendo que hacer de 'mejor' el concepto central de la ética es *innatural,* lo cual significaría para él —como en su doctrina económica— que el espíritu engrandecedor de una economía comercial competitiva es inferior a la sociedad agrícola bien ordenada. Repitamos que la contestación

---

[38] Cf. la exposición de OSCAR LANGE del postulado de la racionalidad en su ensayo «The Scope and Method of Economics», *Review of Economic Studies,* XIII (1945-46); reimpreso en Feigl y Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Science.*

no es sencilla, pero opino que la pregunta formulada en tales términos penetra más profundamente en los problemas humanos capitales que cuando se formula como la elección convencional de los conceptos básicos o como una cuestión sobre la simplicidad intrasistemática. Por supuesto, le es lícito a cualquiera decir que ésta no es la pregunta que *él* pretende hacer, en cuyo caso una respuesta a ésta no es una respuesta a su pregunta. Pero es obligación *suya* decidir qué es lo que *él* quiere decir, e indicárnoslo, si desea una respuesta.

De los dos capítulos siguientes de esta parte el próximo tratará el problema de la verdad y de la falacia genética, debido a la posición central que ocupa en las controversias de este área. El otro será un ejemplo de la importancia que la investigación directa de la causalidad puede tener para la teoría ética.

La indagación genética y la determinación de la verdad

Que el punto de vista causal correctamente empleado no comete la falacia genética puede mostrarse, en general, como sigue. El punto de vista causal, según lo hemos examinado, puede producir tres tipos de resultados. Puede descubrir las causas y las condiciones concomitantes de mantener las ideas, puede señalar los efectos y usos del hecho de mantener las ideas y puede contribuir a ampliar el contenido de las ideas. En los dos primeros no hay ninguna pretensión de determinar la verdad de las ideas. En el tercero hay una aportación a la aclaración de lo que ha de juzgarse verdadero o falso. Ahora bien, la falacia genética consiste en *sustituir* la determinación de la verdad (comparablemente, la fijación del valor o evaluación) por la indagación del contexto. Pero la cuestión de la determinación de la verdad no puede suscitarse hasta que tengamos el significado de la aserción a comprobar. (Análogamente, la cuestión de la fijación del valor no surge hasta qué tengamos un cuadro completo de la situación a evaluar.) Por tanto, la contribución del punto de vista causal a la ampliación del contenido *está acabada y concluida antes de que se plantee la cuestión de la verdad (o del valor)*. Por consiguiente, no puede ser presentada como un sustituto.

Todo esto muestra, desde luego, que el punto de vista causal, tal como se ha elaborado en el último capítulo, no comete la falacia genética. La situación histórica real ha sido mucho más complicada. Porque ha habido, indudablemente, intentos de forjar modos genéticos de determinación de la verdad. Estos han llegado usualmente en la estela de los grandes avances en la comprensión causal del hombre y de sus obras. Semejantes avances sacuden la esfera entera del pensamiento y producen nuevos conocimientos que a menudo se amplían excesivamente. En los últimos cien años las principales tentativas de convertir la indagación genética en una doctrina epistemológica han procedido de ensanchar la obra de Darwin, Marx y Freud. Ha habido también alguna repercusión por parte de los estudios antropológicos de las diferencias culturales. De los enfoques evolutivos ha salido la doctrina pragmatista de que el intelecto del

hombre es un instrumento práctico que emergió en su desarrollo evolutivo y que primariamente estaba equipado para la solución de problemas prácticos; la ampliación excesiva de esta opinión fue la ocasional ecuación de la verdad con el éxito. De la teoría marxista provino la comprobación de que las ideas surgen y funcionan en un contexto socio-histórico; su ampliación excesiva fue la relativización social de la idea de verdad en las ciencias sociales. De la teoría freudiana partió el escudriñamiento de las raíces emocionales del pensar y una nueva perspectiva en el papel de los esquemas ideacionales; su ampliación excesiva, en filosofía al menos, ha sido el intento de exhibir las filosofías como mecanismos destinados primordialmente a mitigar la ansiedad. De la antropología brotó el punto de vista de la relatividad cultural; su ampliación excesiva ha sido convertir la verdad en una categoría local-cultural. No podemos emprender aquí la consideración exhaustiva de todas estas afirmaciones. Pero no cabe ignorarlas, porque de ordinario contienen un elemento de visión profunda que se perderá si son simplemente descartadas. Si no las examinamos depararán una incitación perpetua al esfuerzo señalado en el capítulo anterior de excluir completamente el enfoque causal en el análisis de las ideas. En resumen, mientras que en el último capítulo nos ocupamos de la exhibición de lo que el punto de vista causal puede hacer legítimamente, y de su defensa contra los puristas, el presente capítulo trata del análisis de aquellas teorías que. a mi entender, le conceden demasiada importancia.

Desembaracémonos, en primer lugar, de los casos límites, que pueden parecer que están zanjando las controversias de la verdad sobre bases genéticas, pero que realmente son argumentos elípticos. Algunos de ellos están mostrando simplemente que la idea no tiene ningún contenido cognitivo o sólo tiene un contenido cognitivo despreciable. Serían exactamente paralelos al análisis expresivo de los conceptos éticos, que considera a éstos meramente como un vehículo para dar salida a los sentimientos, o bien en la formulación emotiva de Stevenson, que el contenido cognitivo efectivo (como en el modelo «yo apruebo esto; apruébalo tú») requiere poca determinación de la verdad, si se supone que un hombre conoce sus propios actos de aprobación. Ahora bien, ¿qué ocurre si un filósofo social toma alguna de las aserciones nazis de la superioridad de la raza acoplada con una prueba intuitiva de lo que es nórdico y lo que no lo es, y las desecha como «pura ideología», con la implicación de que, una vez que ha comprendido su papel en tanto que expresando ciertos intereses socio-políticos, eso es todo lo que hay que decir acerca de ella? No tiene por qué estar cometiendo la falacia genética, pues su aseveración puede ser una simple elipsis del juicio de que semejante opinión es un disparate o de que no vale la pena enfrascarse en la determinación de su verdad. Pero la perspectiva causal es iluminadora. Un tratamiento más completo de tales casos

tendría que distinguir los tipos de supuestos implicados: v. gr., la doctrina ideológica carece de sentido, o hace mucho tiempo que ha sido desacreditada desde el punto de vista de la determinación de la verdad, o no merece la energía de investigar su verdad, etc. Mas la existencia de estos casos no es equivalente en absoluto a la aserción general de que el análisis genético-causal es un modo de determinación de la verdad.

De manera similar, yo creo que muchas de las críticas de las teorías éticas evolutivas, concernientes a la sustitución por éstas de la evaluación ética por las tendencias evolutivas, con frecuencia están fuera de lugar. No quiero decir que tales confusiones no se hayan cometido, sino que debe hacerse un intento para ver en cada caso si por ventura no estamos tratando con una argumentación elíptica. Decir que lo más avanzado a lo largo de una línea evolutiva es lo mejor puede entrañar ya una definición previa de los términos éticos por referencia a las miras humanas especificadas, un modo de diferenciar las miras básicas de las secundarias, una generalización histórica de que las metas secundarias experimentan transformaciones a la luz del estado de posible logro de las metas primarias, una tesis de dirección general de que la posibilidad de conseguir las miras primarias está, de hecho, creciendo constantemente. Incluso en el grandioso cuadro evolutivo de Herbert Spencer encontramos pistas como las siguientes: una concepción inicial del bien y criterios para la buena conducta, la proyección de la idea de una vida perfecta en una sociedad perfecta, la tesis empírica de que las doctrinas éticas se adaptan a las condiciones y la pretensión de que una ética más científica pertenece a un estado social más avanzado, una teoría del origen de los sentimientos de obligación moral en general, junto con un supuesto fundamental de la dirección de la evolución social [1]. Cualesquiera que puedan ser los errores de semejante esquema es una grosera simplificación considerar el argumento como una mera falacia genética.

Entre las tentativas de elaborar algún papel constitutivo para el análisis genético de la determinación de la verdad, en el área del pensamiento social, quizá sea la más conocida la de Karl Mannheim en su obra *Ideología y utopía* [2]. Mannheim generaliza la visión marxista respecto a los intereses sociales y políticos subyacentes bajo los sistemas de ideas. Señala que los mismos desenmascaradores tienen una base social. Saca la conclusión de que la posición social del observador entra íntimamente —ineluctablemente— en todo conocimiento social e histórico. En sus manos esto va más allá de ser una dificultad práctica que cabría esperar superar con una investigación más asidua. El autor busca una salida en la comparación de las perspectivas y recurriendo a una

[1] Ver sus *Principles of Ethics* (Nueva York, 1896), I, 23-25, 73-74, 97-98, 124, 137-138.

[2] Trad. ingl. *[Ideology and Utopia]*, Nueva York, 1936. Ver especialmente págs. 258 y sigs., 266.

captación más amplia, que han de llevar a cabo los intelectuales que, debido a su propia posición social, perciban el impacto de las diferentes clases. Yo he criticado esto en otra parte [3], a la luz de la doctrina de la relación del contenido con el contexto, esbozada en el capítulo anterior. Una objeción, desde luego, es la de que una genuina dificultad práctica de reunir evidencias no deformadas y de determinar su aplicabilidad en cualquier indagación socio-histórica particular se está convirtiendo en una insuperable barrera de principio. Esto no se justifica por el hecho de que los defensores de la objetividad son con frecuencia demasiado descuidados en el reconocimiento de sus propios prejuicios; puede haber un uso ideológico de la objetividad misma. En general, es un plan de acción pernicioso el eliminar la distinción entre una dificultad práctica y una dificultad teórica, ya que descarta los criterios de éxito creciente en la superación de la dificultad práctica. No obstante, hemos de admitir que unas explicaciones son burdamente parciales y que otras lo son menos. ¿Por qué, entonces, seguir lo que parece como un consejo de la desesperación? Pero semejante réplica es sólo preliminar. La cuestión real es si podemos, de hecho, progresar hacia la objetividad y si ésta es en sí misma significativa. El punto central de mi argumentación es aquí de índole lógica: que el mero acto de desenmascarar una doctrina como parcial es en sí una contribución a los criterios de imparcialidad. El no advertir esto me parece que proviene del deseo de encontrar un criterio antecedente general para la racionalidad, en lugar de contentarse con la acumulación de enseñanzas empíricas que quedan establecidas como criterios. El caso en la indagación social-genética es paralelo al de decidir que el testimonio de un hombre no es digno de crédito en un momento dado, debido a que estaba borracho o bajo la influencia de alguna droga. Si la sobriedad es otra forma de la embriaguez, nuestro desenmascaramiento inicial carece de sentido. (Por lo demás, si encontramos leyes relativas a la embriaguez de este hombre —por ejemplo, que tiene una percepción más clara cuando está sobrio o que sus deformaciones son siempre en una dirección definida y en un grado definido— podemos usar las apropiadas fórmulas de transformación.) Así, también, cabe informarse acerca de las ideologías típicas de las diversas clases durante un largo período histórico y llegar de este modo a comprender los tipos de distorsiones que han de corregirse en el uso del testimonio de tales fuentes. La comparación de las perspectivas es liberadora, no porque el que se pone a comparar no tome partido por ninguna de las clases —lo cual, independientemente, puede ser el caso o no—, sino porque la comparación acrecienta

[3] En el ensayo «Context and Content in the Theory of Ideas», en *Philosophy for the Future,* ed. Sellars, McGill, and Farber (Nueva York, 1949), págs. 442 y sigs. Ver también la discusión de la cuestión: «Is Knowledge Itself Culturally and Historically 'Relative'?», en mi *Ethical Judgment,* págs. 282 y sigs.

la provisión de criterios específicos en la erección paulatina de la concepción de una base de juicio adecuada.

En los últimos años se han hecho varios intentos de forjar modos genéticos de determinar la verdad y de estimar el valor sobre una base psicoanalítica. Es, pues, importante considerarlos cuidadosamente, ya que parecen estar realizando progresos. Me gustaría tomar uno de los más minuciosamente formulados de estos intentos y examinarlo extensamente. Me refiero al artículo de Lewis S. Feuer, «La relación del psicoanálisis con la filosofía» [4].

Feuer toma como punto de partida los principios del filosofar recalcados en diferentes perspectivas filosóficas —«parsimonia, continuidad, verificabilidad, sentido común»— y reputados como autoevidentes por sus defensores. El autor cree que esta autoevidencia es psicológica, no lógica, y presenta datos biográficos de Russell, Moore, John B. Watson y otros, para sugerir que cada principio expresa un punto de partida emocional subyacente, al que denomina «la base de decisión del filósofo, es decir, su configuración de los sentimientos de afección y agresión, con las direcciones e intensidades específicas de éstos, tanto en su forma consciente como en la inconsciente» [5]. Las diversas falacias, tales como la falacia genética, la falacia naturalista, etc., a veces sirven de mecanismos de resistencia, que refrenan el análisis científico. No se pretende que el análisis de los orígenes emocionales sea una determinación de la verdad en el caso de los enunciados científicos, pero sí aplicable a los principios filosóficos, ya que no cabe desembarazarse de éstos ni fáctica ni lógicamente. Feuer traza aquí la distinción de lo científico y lo filosófico por referencia, respectivamente, al «principio de la realidad» y al «principio del placer» de Freud.

La manera en que el psicoanálisis es importante en la apreciación de las pretensiones de verdad queda formulada así: «Una doctrina filosófica es genéticamente 'explicada' cuando se encuentra que los determinantes primarios de su adecuación son el resultado de motivos proyectivos». «El análisis genético disuelve las creencias que son proyectivas en su origen; refuerza las que son realistas en su derivación» [6]. Feuer hace a continuación interesantes distinciones en la lógica del análisis genético: «Una proposición es genéticamente autoconsistente o autorreforzadora si su aserción, en forma existencial, constituye una parte necesaria de la teoría de su origen. Una proposición es genéticamente autoinconsistente o autodisolvente si su negación en forma existencial aparece

---

[4] «The Bearing of Psychoanalysis on Philosophy», *Philosophy and Phenomenological Research,* XIX (1959). Este ensayo fue leído en las sesiones de diciembre de 1956 de la Eastern Division de la American Philosophical Association. Mis críticas aquí son una elaboración de las que hice entonces como comentarista de este artículo.

[5] *Ibíd.,* pág. 323.

[6] *Ibíd.,* pág. 333.

como un componente necesario en la teoría de su origen. Una proposición es genéticamente neutral si ni su aserción ni su negación son parte de la teoría de su origen». Así, «una explicación económica adecuada de los orígenes de la creencia en la primacía de los factores económicos en la historia sería genéticamente autorreforzadora; por otro lado, semejante explicación económica de una interpretación puramente política de la historia sería disolvente en su impacto». «La existencia de Dios es genéticamente neutral tanto con respecto al ateo como al creyente. Porque las explicaciones psicológicas de lo que hace una persona, ya sea atea o teista, ni presuponen ni niegan la existencia de Dios.» Pero «la teoría del origen del solipsismo niega el solipsismo, al suponer la existencia del mundo exterior».

Opino que esto nos da el núcleo del argumento, aunque omite muchos detalles interesantes y destellos iluminadores. Ahora bien, para empezar hay una dificultad. No queda claro si las doctrinas filosóficas tratadas de la manera que Feuer propone tienen algún contenido cognitivo y son estables en cuanto proposiciones. Si el decir que no son demostrables ni refutables implica que no son cognitivas, entonces no hay cuestión de verdad ni falsedad, ni es menester penser en términos de ningún tipo de inconsistencia. En este sentido, la teoría del origen del solipsismo no podría negar el solipsismo porque no hay nada que negar. Y si no es cuestión de verdad ni falsedad, la forma de evaluación que se está ejecutando se refiere a la deseabilidad de las actitudes. Esto también cabría discutirlo directamente —por el lado psicológico al menos— en términos de la teoría de los diferentes mecanismos de defensa. Aquí el núcleo de la evaluación estribará en los fundamentos que diferencian las actitudes realistas de las neuróticas o cuasineuróticas, en general. En tal caso, para que la tesis de Feuer sea importante en la determinación de la verdad las locuciones filosóficas deben ser proposicionales, por lo menos en cierto sentido moderado.

Incluso como tesis puramente causal concerniente a los enunciados filosóficos plantea cuestiones interesantes. Desde luego, cualquier luz procedente de una indagación genética que aplique una auténtica teoría psicológica y social a los datos biográficos ha de ser bien acogida. Feuer ofrece numerosas sugerencias del papel de la soledad, el deseo de seguridad, la agresión, las resistencias emocionales que provocan ansiedad, etc., en los orígenes causales de las perspectivas filosóficas específicas en filósofos particulares. Pero esto no tiene por qué significar una correlación estable entre los problemas psicológicos y las formas filosóficas de expresión. Por ejemplo, el solipsismo de un hombre puede ser una exaltación del yo, el de otro un recurso a la unidad infantil del «sentimiento oceánico», el de otro alguna motivación más variada que actúa para despojar al mundo de «realidad». Aun aparte de la imposibilidad de poner a los filósofos del pasado en el sofá analítico para rastrear los muchos signifi-

cados que atribuían a los elementos ideacionales específicos, apenas hay un atisbo de evidencia suficiente sobre la que sugerir tipos de correlaciones entre la motivación y la doctrina.

Una nueva dificultad es la cuestión de hasta qué punto una explicación psicológica, en oposición a explicaciones sociales y culturales más particulares, nos introduce en este dominio. La insinuación de Feuer de que lo psicológico proporciona los componentes causales más universales tiene cierta plausibilidad, pero esta misma amplitud puede hacerlos menos asequibles para aclarar las tendencias filosóficas específicas. Tomemos, por ejemplo, el solipsismo, en el caso del rechazo de Berkeley de la realidad de la sustancia material, y examinemos la variedad de tesis propuestas. ¿Era simplemente un perspicaz sentido lógico que no podía tolerar el elemento de ficción en la concepción lackeana de la materia como un no sé qué? ¿Era la motivación inconsciente que J. O. Wisdom ha elaborado en su obra *El origen inconsciente de la filosofía de Berkeley:* el deseo de librarse de un veneno dentro del cuerpo mediante el encantamiento filosófico más el agua de alquitrán? ¿Era un deseo de despejar el mundo de materia, según estima Lenin en su libro *Materialismo y empirio-criticismo,* para dejar sitio a Dios? ¿Era un sentimiento nacionalista de los irlandeses frente a los ingleses —Newton y Locke—, quienes privaban a aquéllos de la realidad sensible en nombre de las extensiones insensibles y los mecanismos ocultos del mundo? El poeta irlandés Yeats ha llamado la atención sobre una anotación del diario del propio Berkeley que sugiere esto [7].

Las mismas dificultades surgen si la investigación genética se dirige a la función o al uso de la doctrina, no simplemente a su origen. Porque no sólo cambian de manos las filosofías, sino que la motivación en cuanto al uso puede llegar a diferir de la motivación del origen. Así, sean cuales fueren los orígenes de la negación de la materia por parte de Berkeley, él la usa después explícitamente para desembarazarse de manera absoluta de «todos los impíos esquemas del ateísmo y la irreligión» y evitar así la molestia de considerar separadamente «cada desdichada secta» [8]. A su vez, el uso del principio de la verificación para *eludir* ciertos debates, el cual, según Feuer, cumple una función represiva porque deja desprovistos de significado los enunciados acerca de la posibilidad de la inmortalidad («Yo pretendo reprimir la ansiedad de la muerte con una regla gramatical» [9]), es más verosímilmente explicable en términos so-

---

[7] «Hay hombres que dicen que hay extensiones insensibles. Hay otros que dicen que el fuego no es caliente. Nosotros los irlandeses no podemos alcanzar estas verdades». Del *Commonplace* Book. Citado en la introducción de Yeats al libro de J. M. Hone y M. M. Rossi, *Bishop Berkeley* (Londres, 1931), pág. 28.

[8] George Berkeley, *Principles of Human Knowledge,* § 92.

[9] Feuer, *op. cit.*, pág. 325.

cio-históricos o en términos de los conflictos culturales en torno a la moralidad y la religión. Y mientras que en un behaviorista dado el tratamiento del hombre como una máquina puede entrañar el deseo de reprimir los sentimientos, no cabe suponer que esto sea válido para el uso social liberador del modelo de la máquina en el siglo XVIII. Quizá la investigación psicoanalítica pueda hacernos comprender hoy día por qué un hombre ve la automación como volviendo al hombre más semejante a la máquina, en tanto que otro la ve como haciendo del medio circundante una ampliación del hombre y tornando por ende el mundo más semejante al hombre. Pero incluso aquí puede haber controversias fácticas, tales como las diferentes predicciones respecto a las probables limitaciones de la libertad social implicada [10].

El procedimiento de Feuer de evaluar una doctrina filosófica genéticamente comporta el relacionarla con lo que él llama la *base de decisiones* del filósofo, especificada como los sentimientos de afección y agresión que lo inclinan hacia la defensa de principios filosóficos particulares. Ahora bien, de ordinario se reconoce que las elecciones filosóficas —en especial cuando están en juego principios generales como la parsimonia, la continuidad, la verificabilidad, etc.— implican una serie de propósitos, mediante los cuales los principios son validados o vindicados «pragmáticamente». ¿Hasta qué punto se aparta semejante base pragmática en las operaciones de la filosofía de la ciencia de la base de decisiones propuesta por Feuer en la evaluación genética? Por el momento paso por alto el hecho de que una se aproxima desde el lado de la indagación genética, mientras que la otra se alcanza como un término en la reconstrucción lógica. Lo que sorprende en la base propuesta por Feuer son sus estrechos límites, incluso en lo tocante a una teoría psicoanalítica. Está expresada puramente en términos de las emociones que son fuentes de ansiedad, y no en términos de aquellos procesos psíquicos del yo que establecen contacto con la realidad. Ciertamente, una base de decisiones debe ser lo bastante amplia para ser capaz de distinguir entre lo *realista* o *inteligible*, por una parte, y lo *proyectivo* o incluso lo *neurótico,* por otra. La manera como haga esto variará sin duda con la teoría psicológica específica, y es demasiado pronto para restringir tales indagaciones a una sola escuela de la teoría motivacional. Feuer, como señalamos, usa la marca de derivación del principio del placer y del principio de realidad, respectivamente, para distinguir entre la filosofía y la ciencia. Yo no veo por qué razones psicoanalíticas se puede negar que una distinción similar quepa hacerla dentro de las filosofías. Hasta en términos freudianos la distinción entre defensas contra la ansiedad y sublimaciones logradas podría aplicarse para

---

[10] Que FEUER no ha subestimado el papel de los factores socio-históricos en la filosofía de un hombre se ve en su admirable libro *Spinoza and the Rise of Liberalism* (Boston, 1958).

dividir los principios filosóficos, en lugar de ver meramente todos estos principios como defensas de la ansiedad. O también, en el lenguaje de las tendencias más recientes de la psicología del yo en la teoría psicoanalítica, ¿por qué no sería posible preguntar qué filosofías se fundan en la «esfera libre de conflictos» que incluye el desarrollo de la percepción, la aprehensión del objeto, el pensar, etc., así como el desarrollo motor? [11]. La opinión de Feuer de que el análisis genético refuerza las creencias que son realistas en su derivación parece reclamar asimismo esta ampliación de la base de decisiones. Pero cuanto más avanzamos en esta dirección, tanto más nos acercamos precisamente a esos criterios de la percepción, el pensamiento y la acción, a los que se recurre en la filosofía de la ciencia: o sea, la base pragmática mediante la cual se justifican sus principios generales. Así, pues, se prestará menos atención al hecho de que el principio de verificación puede ser útil para algunos filósofos en el aspecto de la mitigación de la ansiedad, y más a la enseñanza de largo alcance de que las sensaciones, y no los sentimientos ni las emociones, proporcionan los elementos verificadores más estables para la sistematización generalizada, cuyo propósito es la predicción y el control.

Cuando el análisis genético se toma con la máxima seriedad, y cuando se rastrea la vindicación pragmática buscando un cuadro detallado de las necesidades que constituyen la base pragmática, se hace posible ver el papel que el análisis genético puede desempeñar con respecto al problema de la verdad. Resulta ser sorprendentemente diferente del que se ha pretendido. Pero antes de que lleguemos a él merece la pena hacer hincapié en que, aun cuando permanezcamos dentro de los confines que Feuer ha reservado para su base de decisiones, no hay por qué formular la crítica genética como si fuese algún modo distintivo de determinación de la validez, que disuelve o explica genéticamente ciertas filosofías exhibiendo su contenido proyectivo. Después de todo, ¿de quién son las creencias disueltas? El filósofo que se mantiene puramente dentro de los términos de su teoría filosófica puede siempre reforzarla reinterpretando los resultados psicoanalíticos en su propio lenguaje, al igual que una ética religiosa no tiene ninguna dificultad en ofrecer una historia religiosa para explicar la revelación de sus mandamientos. Y el que está fuera simplemente puede reconocer que si las teorías psicológicas o genéticas son aceptadas como verdaderas, proporcionan una evidencia contra las opiniones que resultan ser inconsistentes con ellas. Al fin y al cabo, el solipsismo no se disuelve estrictamente mostrando que expresa ciertos tipos de ansiedad. Berkeley pudo haber admitido esta misma teoría como pudo admitir la sensación de resistencia del

---

[11] Cf. HEINZ HARTMANN, «Ego Psychology and the Problem of Adaptation», en *Organization and Pathology of Thought,* ed. David Rapaport (Nueva York, 1951), cap. XIX.

doctor Johnson al dar un puntapié a una roca. Hay algo más involucrado en la refutación. Lo que una refutación debe mostrar es, por lo menos: *a)* que el análisis lógico no encuentra consecuencias empíricas distintivas; *b)* que conceptualmente el esquema solipsista propuesto usa la 'sensación' como categoría en un sentido demasiado amplio (que a su vez descansa en generalizaciones filosóficas acerca del uso deseable de las categorías); *c)* que las ansiedades que expresa no son adecuadamente afrontadas mediante tal artificio categorial (una lección del psicoanálisis empíricamente establecido, respecto a la diferencia entre los mecanismos de defensa y la manipulación realista).

¿Cuál es, entonces, el papel del análisis genético, ya sea psicológico o social, o incluso biológico, en relación con la determinación de la verdad? Ya lo he sugerido al discutir la tesis de Mannheim y la manera en que todo acto de desenmascarar una doctrina significa el establecimiento de un criterio parcial de irracionalidad y con ello, en virtud de los opuestos, un criterio parcial de racionalidad. El desenmascaramiento psicológico puede ayudar precisamente del mismo modo erigiendo criterios empíricos en el tratamiento de las ideas, para distinguir lo racional de lo irracional. Lo mismo es válido para otras formas en que el análisis genético ha pretendido emprender la determinación de la verdad. William James declara en su ensayo «El sentimiento de racionalidad» que subyacente a toda la búsqueda de la verdad se halla este esfuerzo por satisfacer nuestros sentimientos. Semejante enfoque se encuentra en su familiar concepción pragmática de la verdad, de que la verdad es el expediente en el rumbo de nuestro pensar. En rigor, habiendo descubierto un componente de sentimiento en nuestro impulso hacia la verdad, debía haber ido exactamente en la dirección contraria: el cuidadoso escrutinio de los sentimientos para discriminar, en cuanto decisión del plan a seguir, qué tendría que incluirse en el significado de la verdad y qué habría de excluirse. Así, si lo que está en juego es el deseo de un orden estable, tendríamos que distinguir la insistencia exclusiva sobre el orden universal o estricto y la aceptación de un orden probable. (Aquí, la revelación deweyana del alcance de la «pesquisa de la certidumbre» es psicológicamente beneficioso para el análisis genético, al refinar los criterios de verdad.) Seguramente, si decidiéramos sobre fundamentos pragmáticos que el control, así como la predicción, pertenecía a la base de decisiones en el tratamiento de los principios últimos del método, esto no significaría dar carta blanca a un dictador para llamar verdadero a todo lo que acrecentase su control. Tendríamos que discriminar qué tipo de control ha de entrar en la base y cuál no.

Tomemos otra ilustración, de la teoría antropológica. La variabilidad de la mayoría de los elementos de la cultura, incluida la variación en las creencias y en los lenguajes, sugiere que puede haber variaciones en las categorías fun-

damentales en que se expresa la experiencia. ¿Quiere decir esto que la verdad es relativa a la cultura? Al contrario, abre precisamente un nuevo camino para estudiar cómo están relacionadas las categorías con el lenguaje, y escudriñar así las divergencias y los modos proyectantes de convergencia [12].

Una ilustración final de la historia de las ciencias. Como señalamos más arriba [13], Philipp Frank inquiere qué es lo que hizo que el modelo mecánico pareciera insatisfactorio en una época y más tarde el prototipo mismo de la explicación acertada. Al obrar de este modo el autor no está estableciendo la tesis de la relatividad histórica de la verdad teórica en la ciencia. Por el contrario, tal indagación apunta a la necesidad de estudiar la historia de la ciencia con mentalidad genética, con el fin de podar localismos y localizar los elementos inevitables.

Todo nuevo tipo de análisis genético es así una posible fuente para el descubrimiento de nuestros provincialismos, pero también una fuente para las técnicas de superarlos. La contribución positiva del análisis genético al problema de la verdad es, por tanto, contribuir a la aclaración de los *criterios* de verdad (análogamente, de los de adecuación o de valor). Es una lección obvia de la epistemología contemporánea que el concepto de verdad no es en modo alguno simple, que los criterios para establecer la verdad se complican cada vez más, a medida que pasamos de las proposiciones descriptivas singulares a los enunciados teóricos. La búsqueda de los criterios se convierte aquí en parte de la delineación del método para el descubrimiento de la verdad. El papel de los elementos genéticos en el aguzamiento de los criterios de racionalidad es así exactamente paralelo al papel de la psicología y la física de la percepción en la provisión de criterios más rigurosos de observación adecuada y digna de confianza.

Hay que advertir finalmente que este resultado confiere al análisis genético justamente el mismo papel que aparecía, en general, en el último capítulo. Cuando no se ocupa de cuestiones francamente causales y de cuestiones sobre efectos, usos y funciones, se ocupa de presentar una comprensión más clara del significado. En este caso el concepto cuyo contenido está siendo ampliado se designa probablemente mejor como 'la búsqueda de la verdad'.

---

[12] La tesis general de la relatividad de las categorías para los procesos lingüísticos de las culturas específicas fue propuesta por B. L. WHORF. Ver su libro *Language, Thought, and Reality,* ed. J. B. Carroll (Nueva York y Londres, 1956), especialmente págs. 207-270, «Science and Linguistics». Para un breve comentario de esta perspectiva general ver mi artículo «Interpretation and the Selection of Categories», en *Meaning and Interpretation,* «University of California Publications in Philosophy», vol. XXV (1950), esp. págs. 66-69.

[13] Ver pág. 144.

La escasez y la abundancia en la teoría ética

Hasta ahora, al considerar el método causal-explicativo, hemos tratado principalmente de problemas teóricos. Las breves ilustraciones ofrecidas examinaban las normas morales o las ideas éticas y mostraban cómo podían aclararse mediante la investigación del contexto. En este capítulo quisiera bosquejar un estudio típico que se mueve en la dirección opuesta. Parte de un tema patentemente no ético —un cambio en gran escala en las condiciones materiales de la existencia humana— y pretende sugerir, de una manera histórica y comparativa, sus efectos sobre las normas morales y las ideas éticas. Con ello espera ilustrar la conveniencia de una indagación más extensa, desde una perspectiva causal-explicativa, de la teoría ética.

El tema a considerar es el de la escasez y la abundancia. Es especialmente importante en la éra atómica. Pues aunque las posibilidades destructivas de la edad atómica predominan actualmente en la mente de los hombres, hay una poderosa corriente subterránea de especulación acerca de los cambios constructivos que la energía atómica hará posible en la vida humana. La clave de esta especulación es la sustitución de la escasez por la abundancia y el control. Sólo difiere en grado del optimismo tecnológico que ha caracterizado la primera mitad del siglo, pero la diferencia es lo bastante grande para dar al problema una posición central en el pensamiento reflexivo. Los pesimistas neomalthusianos acaso teman la rapidez de crecimiento de la población y subrayen la erosión, la devastación y la explotación derrochadora de los recursos fundamentales. Pero hay suficientes motivos para la esperanza —a condición, únicamente, de que pueda evitarse la guerra y la autodestrucción voluntaria— de que la abundancia, reemplazando a la escasez, sea algún día el hecho fundamental subyacente a toda vida social, política y cultural.

I

Basta estudiar la historia del hombre para ver cuán íntimamente están impregnadas las relaciones, las instituciones, los sentimientos y las ideas de los

hombres con la conciencia de la escasez y con la inseguridad y la lucha que ello comporta. La filosofía moral no es una excepción. Y si bien es demasiado pronto para apreciar las detalladas consecuencias de una abundancia que no ha llegado todavía y que quizá no se logre en un futuro próximo, no es demasiado pronto para reflexionar sobre el tipo de papel que la abundancia, al sustituir a la escasez, pueda desempeñar en la formulación de los conceptos y los métodos éticos.

La determinación de las condiciones materiales —sociales y orgánicas— de la teoría ética es una tarea que los filósofos morales han estado propensos a descuidar. Conviene recordar, con Morris R. Cohen, las bases materiales inmediatas del sentido mismo de los valores: «Lo que hace posible que sigamos adelante, en lugar de desistir, como podemos cuando realmente queremos, no es nuestra conjetura en cuanto a la meta desconocida, sino más bien la excitación producida por nuestras experiencias diarias efectivas, por nuestras actividades orgánicas, por la luz y el calor del sol y el aire, y por las alegrías de la compañía humana. Cuando la excitación de la vida se apaga realmente, todas las palabras de consuelo o de exhortación son vanas. No hay nada a qué apelar. Pero la reflexión juiciosa puede avivar la llama cuando está baja, iluminar nuestro trabajo y aumentar la amplitud de nuestros gozos apacibles» [1].

Examinemos brevemente el papel histórico del concepto de escasez en las formulaciones éticas, y luego, con mayor detalle, los géneros de cambios que su sustitución por el concepto de abundancia podría implicar. El problema ético subyacente de lo que constituye la buena vida cuando ésta tiene abundancia de recursos —en resumen, los objetos de valor último para la humanidad— no nos interesa ahora. Sino la variación en lo que, siendo evidentemente medios y condiciones materiales, resultará tener un vasto alcance y cuyas consecuencias se extenderán hasta áreas insospechadas.

El papel orientador de la escasez en la formulación de la teoría ética es antiguo, aunque su operación haya adoptado frecuentemente una forma disfrazada. Un mundo de escasez ha sido un hecho tan predominante que se acepta como el fondo permanente de la escena ética. El montaje parece tan inmutable que se presta poca atención a su efecto coartador sobre la acción que ocurre dentro del escenario humano y se echa la culpa a otros factores del campo.

La *República,* de Platón, proporciona una ilustración clásica. Sócrates construye una sociedad ideal, la ciudad simple de gustos simples. Glaucón la tacha de ciudad de cerdos. Por lo cual, Sócrates la agranda, añade servicios de lujo, embellecimientos, profesiones, y concluye: «El país, que era lo bastante extenso para mantener a los habitantes originarios, será ahora demasiado pequeño.

---

[1] MORRIS R. COHEN, *The Faith of a Liberal* (Nueva York, 1946), pág. 7.

Si hemos de poseer los suficientes pastos y tierras de labor tendremos que apoderarnos de un pedazo del territorio de nuestros vecinos, y si éstos no se contentan con lo necesario, sino que se dedican a conseguir riquezas ilimitadas, querrán una porción del nuestro» [2].

La guerra es inevitable, y esto exige un grupo de guerreros guardianes, a partir del cual se elabora la familiar estructura clasista platónica y la reglamentación cultural. Platón, sin embargo, no atribuye las características de su estado a la cimentación de la escasez, sino al deseo de lujo y a las pasiones de los hombres.

En la filosofía moral antigua, generalmente la influencia de la escasez se refracta a través de tal condenación de las pasiones o mediante un ideal restrictivo de autosuficiencia. Estos dos enfoques están unidos en la teoría epicúrea y en la estoica. Epicuro contrae el deseo simplificando los gustos, y así alcanza la seguridad y la paz del ánimo. Los estoicos apartan el espíritu de los afectos mundanos. Uno de los componentes centrales en la insistencia sobre la actividad intelectual en toda la filosofía antigua es su carácter autosuficiente. Su dominio es abundante y completamente accesible. El pensar es la actividad en que el hombre más se fía de sí mismo, menos necesita del mundo y en manera alguna se sale de su vecindad. El pensar une a los hombres, justamente como las pasiones competitivas por objetivos limitados los dividen. El pensar permite una constante acumulación para todo. De aquí que la vida intelectual sea una inversión segura, nunca precaria ni a merced del azar.

Con el desmoronamiento de la perspectiva medieval y el crecimiento de las miras seculares las pasiones adquisitivas cobran respetabilidad. Pero incluso la búsqueda positiva del poder refleja de un modo fundamental el montaje escénico de la escasez. Porque la atención se centra sobre la competencia, y el «estado de naturaleza» es un estado de inseguridad y de lucha por unos bienes escasos. Hobbes es perfectamente claro respecto a la base negativa de la búsqueda del poder. Cuando dota a la humanidad del «deseo perpetuo y sin tregua de un poder cada vez mayor, que sólo cesa con la muerte», añade: «Y la causa de esto no es nunca que el hombre espere un deleite más intenso que el que ya ha alcanzado, o que no pueda contentarse con un poder moderado, sino porque no puede asegurar el poder y los medios de vivir bien que tiene al presente, sin la adquisición de más poder» [3].

Hasta en un sistema tan sofisticado como la ética kantiana la inseguridad del mundo natural puede percibirse como un fondo. La condenación por parte de Kant de las sinuosidades serpentinas del utilitarismo refleja patentemente

---

[2] PLATÓN, *República,* trad. ingl. de F. M. Cornford (Nueva York, 1945), pág. 61.
[3] *Leviathan,* parte I, cap. XI.

la opinión de que las consecuencias de la acción son de hecho incalculables, de suerte que la seguridad del juicio sólo cabe encontrarla en la vinculación de la moralidad a un principio puro. Y su mismo argumento moral en favor de la existencia de Dios descansa en el supuesto de que el mundo natural y social no puede garantizar la unidad de la virtud con la felicidad, lo cual es el *summum bonum.*

Solamente con el florecimiento de la teoría del placer en la escuela de Bentham queda conscientemente quebrantado el influjo de la escasez, tanto en su condenación de las pasiones como en su reacción a la inseguridad básica. La diferencia entre la antigua teoría del placer y la moderna, que tan a menudo ha sido señalada, radica en el cambio desde un punto de vista pesimista hasta otro optimista. Fue, sin duda, un cambio fundado en las expectativas del comercio y la industria, en el predominio logrado por las clases mercantil e industrial y en la perspectiva del globo entero como una fuente de riqueza y felicidad crecientes. Bentham puede ser liberal para con todos los deseos. Si admite que «siendo igual la cantidad de placer, el juego del crucillo es tan bueno como la poesía», es porque piensa que en el mundo hay sitio para ambos y para muchas cosas más. La abundancia es incluida específicamente por Bentham como uno de los fines del derecho civil. Si la seguridad, la meta principal, es proporcionada mediante la protección de la propiedad, la abundancia no precisa de ningún apremio especial.

> Los deseos se amplían con los medios. El horizonte se eleva a medida que avanzamos, y cada nueva exigencia, acompañada por un lado de dolor y por el otro de placer, se convierte en un nuevo principio de acción. La opulencia, que es solamente un término comparativo, no detiene este movimiento una vez empezado. Por el contrario, cuanto mayores son nuestros medios, mayor es la escala en que trabajamos; cuanto mayor es la recompensa, tanto mayor es también, en consecuencia, la fuerza del motivo que anima a trabajar. Ahora bien, ¿qué es la riqueza de la sociedad, sino la suma de todas las riquezas individuales? ¿Y qué es más necesario que la fuerza de estos motivos naturales, para llevar la riqueza, por movimientos sucesivos, al más alto grado posible?
>
> Es evidente que la abundancia se forma poco a poco, mediante la operación continuada de las mismas causas que producen la subsistencia. Los que censuran la abundancia bajo el nombre de lujo nunca la han mirado desde este punto de vista [4].

---

[4] *The Theory of Legislation,* ed. Ogden (Nueva York, 1931), pág. 101.

La actitud de Bentham hacia la abundancia tiene dos elementos que pueden conducir en direcciones diferentes. Su mundanidad fundamental, que descansa en la comprensión de la posibilidad de conseguir una abundancia cada vez mayor, barre la desdeñosa actitud hacia los deseos que había prosperado en el fondo de una presunta escasez inevitable. Pero su oposición a cualquier esfuerzo organizado o colectivo por lograr la abundancia y su individualismo atómico impiden el desarrollo de una ética de la abundancia plenamente autoconsciente. De hecho, su concepción de la naturaleza humana es capaz de sustentar el mismo tipo de ética que la vieja concepción de la pasión como un mal. Porque con la competencia y el deseo del indefinido engrandecimiento postulados la antigua escasez absoluta es meramente reemplazada por una ineluctable escasez relativa.

Los filósofos marxistas, adoptando una perspectiva internacional y haciendo de la acción social colectiva el centro de su pensamiento, obtuvieron una visión más completa del posible cometido de la abundancia. La incitación para esto provino de su noción de la historia como el crecimiento de la libertad y de su insistencia sobre el papel desempeñado por el modo de producción en la determinación del carácter de la vida humana. Engels resume esta concepción en su *Anti-Dühring:* «En una sociedad en la que el motivo para robar haya sido abolido, en la que, por tanto, a lo sumo, sólo robarían los lunáticos, cómo se reirían del maestro de moral que pretendiera proclamar solemnemente la eterna verdad: ¡No robarás!» [5]. Y de manera similar saluda el argumento de que el tiempo de trabajo del arquitecto profesional y el del mozo de cuerda profesional son igualmente valiosos, con una réplica que desbarata el problema: «¡Es una excelente forma de socialismo que perpetúa al faquín profesional!» [6].

Que la posibilidad de la abundancia es algo que debe tomarse en serio en las formulaciones sociales y éticas, es ahora una opinión corriente. Algunos todavía se atienen a la escasez relativa a través del deseo competitivo. Así, Roscoe Pound, en su obra *El control social mediante la ley,* considera una premisa del derecho el que, «como se dice, todos queremos la tierra. Todos tenemos una multiplicidad de deseos y demandas que procuramos satisfacer. Nosotros somos muchos, pero hay una sola tierra» [7]. Mas las consecuencias de una nación devorando a otra en el intento de dar la vuelta al globo son actualmente demasiado siniestras, y la persecución de la conquista mundial por cualquier nación impedirá la misma abundancia que cabe esperar. Así, la perspectiva de una abundancia enormemente acrecentada para toda la humanidad es la única alternativa a la destrucción total.

---

[5] FRIEDRICH ENGELS, *Anti-Dühring,* trad. ingl. de Burns (Nueva York), pág. 109.
[6] *Ibid.,* pág. 229.
[7] ROSCOE POUND, *Social Control Through Law* (New Haven, 1942), pág. 64.

II

Serias objeciones surgirán en la teoría ética contra la asignación de una significación moral a la transición de la escasez a la abundancia.

Una objeción proviene de la tradición ética dominante, con su rigurosa separación entre contenido y contexto. «¿Qué tiene que ver la abundancia con la verdad moral?», se dirá. «Es posible que determine si los hombres poseen los medios de llevar a cabo lo que es justo, pero ¿cómo puede estar relacionada con los fines o ser en algún sentido determinativa de lo que es justo o injusto?» En esta doctrina la moralidad es reputada como la aserción de una serie de verdades que permanecen verdaderas, ya sean aplicadas o no.

Aunque bajo tal objeción, sin embargo, nada impide que varias verdades cambien de «importancia» relativa. Las verdades profundas de una época pueden convertirse en las verdades triviales de otra época. «No arrancarás la cabellera al hombre de tu propia tribu» tuvo antaño gran predicamento en América. Sin duda, todavía ahora es un precepto moral saludable. Y su contenido no queda adecuadamente eliminado al subsumirlo bajo el «No matarás», que sigue siendo muy pertinente. Porque arrancar la cabellera tiene un contenido social, psicológico y ético distinto; difería del asesinato cabalmente como nuestro matar en la guerra, y tales diferencias, según hemos visto en el capítulo X, pueden descubrirse mejor mediante una cuidadosa atención al contexto causal.

Conviene advertir, además, que el objetante no representa el veredicto unánime de la tradición ética. Una gran parte de la ética naturalista no hace la tajante distinción entre los fines y los medios implicada en la crítica de aquél y por tanto admitiría fácilmente una técnica desarrollada de eludir o trascender los problemas, como una técnica esencial de la ética [8].

Y lo que es más, los medios grandes o importantes adquieren una cualidad moral en la organización misma de la energía humana que los hace posibles. Cuando Henry A. Wallace, en su discurso *El siglo del hombre corriente,* ofreció la perspectiva de medio litro de leche diaria para cada niño en el mundo entero, todas las habladurías de la reacción articulada no pudieron privarla de su cualidad espiritual como símbolo del amor humano a los niños y de la esperanza en el futuro.

Una segunda objeción da en el corazón mismo de la técnica de la abundancia. Porque la esencia de un enfoque ético en términos de la abundancia es resolver los problemas morales trascendiéndolos. El objetante negará que esto sea un modo genuino de solución ética: ingeniárselas para evitar afrontar los

---

[8] Ver, por ejemplo, DEWEY y TUFTS, *Ethics* (ed. rev.; Nueva York, 1932), cap. X.

problemas no es solucionarlos, es ser afortunado en lugar de moral. Por tanto, para la comprensión ética recurre al caso extremo, a la situación «límite», a la elección que es individual y decisiva, y no cabe subsumirla bajo reglas generales fácilmente aplicables. Por ejemplo, Jean-Paul Sartre, refiriéndose a la elección hecha por los hombres de la resistencia en Francia durante la ocupación nazi, dice: «Y la elección que cada uno de nosotros hacía de su vida y de su ser era una auténtica elección, porque se hacía cara a cara con la muerte, porque siempre habría podido expresarse en estos términos: 'Antes la muerte que...'» [9].

Esta objeción confirma a la vez que refuta las pretensiones subyacentes de un enfoque ético en términos de la abundancia, ya que centra su atención especial sobre las inevitables escaseces e inseguridades de la vida. Desde un punto de vista, en la economía moral al menos, la muerte es la escasez del tiempo, por muy metafísicamente que se presente como la cesación del ser individual.

Otro supuesto del análisis ético existencialista es el carácter individualista de la moralidad. No obstante, si la moralidad es considerada como social en su naturaleza íntima, en el sentido discutido en el capítulo IX, entonces el caso límite no presenta ningún problema en principio. Cómo ha de comportarse un hombre frente a la muerte, cuándo es deseable el sacrificio, cómo debe asumir un hombre una responsabilidad creadora en situaciones únicas, son problemas de evaluación social concreta. Abordarlos como problemas primordialmente individuales porque el individuo es el único que muere es sustituir la moralidad por la psicología. La manera como un hombre particular trata las situaciones cruciales nos permite juzgar la estructura de su personalidad. Quizá sea verdad que cada hombre tiene su punto crítico o límite de rotura más allá del cual toda cualidad moral desaparece y hay simplemente lucha por la supervivencia; aunque, para algunos, el punto está tan alto que la muerte los sorprenderá primero. Y acaso haya una correlación entre el punto crítico de un hombre dado y las cualidades de su sentimiento moral. Pero, en principio, hacer de esto el fenómeno central de la moralidad es como si se estudiara el lenguaje en tanto que siendo primariamente la expresión de la emoción individual, justamente porque uno no habla a menos que esté suficientemente «emocionado».

Una tercera y más inmediata objeción, en esta coyuntura, es el miedo a veces expresado de que la técnica de trascender los problemas éticos pueda afectar adversamente el carácter. Se argumenta que si los hombres no se endurecen en la escuela del tormento ético se tornarán más blandos y serán incapaces de afrontar los problemas cruciales, si surgen, sin experimentar un choque. Es ésta una cuestión seria, comparable a la que se plantea en la educación

---

[9] «La república del silencio», en *The Republic of Silence,* comp. y ed. A. J. Liebling (Nueva York, 1947), págs. 498-499.

de los hijos respecto a si los padres deben evitar siempre el decir «no» al niño mediante una hábil orientación y reconstrucción de las situaciones o si deben permitir deliberadamente que se susciten algunas negaciones cruciales con el fin de que el niño no se vuelva «caprichoso».

Este tipo de objeción es, hasta cierto punto, un reflejo de la era misma de la escasez. Tiene mucho en común con las pretensiones de que la civilización hace decadentes a los hombres. Parece descansar en el supuesto de que la abundancia lograda también es insegura, de suerte que los hombres han de estar preparados para su desaparición en cualquier momento. Pero ahora no adiestramos a los hombres en los hábitos de la selvatiquez fronteriza, en la suposición de que la vida ciudadana puede desvanecerse de repente. Así, debemos estimar realistamente si la abundancia consumada es una ventaja inesperada y temporal o si es genuinamente segura. En general, el efecto último que ejercen sobre el carácter las técnicas particulares destinadas a trascender los problemas es a su vez un problema de psicología experimental. Si una abundancia utópica hace demasiado fácil la vida y «debilita» a los hombres en algún sentido definido, entonces los procesos de endurecimiento pueden incorporarse a la experiencia colectiva. A lo sumo, pues, tales tipos de objeciones representan ciertas precauciones dentro de una ética de la abundancia, en lugar de servir de fundamento para una repulsa general de semejante ética.

III

Al igual que la escasez connota la ausencia de medios y la precariedad de realizar los fines, la abundancia implica la disponibilidad de materiales, el conocimiento y el control. No estamos hablando de una ejecución mágica como la de la lámpara de Aladino (o incluso la del anillo de Gyges), sino específicamente de la tecnología existente, de la seguridad asequible y de la inventiva científica que garantiza razonablemente el progreso y el control creciente. No es la abundancia estática de una comunidad agrícola, con un suelo fértil que asegura el rendimiento copioso de las cosechas tradicionales, sino de los fecundos campos de la ciencia física aplicada y de la organización social. Dado tal fondo, cabe percibir, por lo menos, tres consecuencias éticas de la abundancia:

1) Puede impedir la lucha por los escasos bienes, proporcionando la suficiente cantidad de un bien dado para el consumo de todos. Así puede eliminar muchas bases para el crimen o la disputa.

2) Cuando hay deseos distintos y no competidores que, no obstante, entran en conflicto a causa de la aglomeración del campo, la abundancia puede suprimir los motivos de discrepancia y permitir a cada deseo una expresión se-

parada y diversa. Por ejemplo, si los materiales son lo bastante abundantes para que las viviendas tengan paredes insonoras se evitan múltiples colisiones obvias y con ello muchas controversias éticas o demandas judiciales.

3) El conocimiento unido a los recursos hace posible una planificación de más largo alcance y el desarrollo del carácter, y de aquí la prevención anticipada de los deseos y actitudes que son una fuente de frustración y de conflicto. La abundancia significa una calidad más elevada del sistema educativo, mayor individualización, atención a los problemas personales y emocionales, tratamiento curativo de la criminalidad cuando se presenta ésta y una multitud de reformas cuyo tipo y efectos benéficos han estado claros desde hace tiempo para los educadores, los teóricos sociales y las comisiones prácticas de expertos, pero cuya expansión siempre ha sido estorbada por razones presupuestarias.

La manera como cambian las obligaciones, las virtudes y los vicios, a medida que pasamos de la escasez a la abundancia, puede verse con más detalle si tomamos una ilustración de una transición ya realizada. El agua es un bien constante, tanto para beber como para lavar. Sin embargo, cuán diferentes son los deberes y actitudes de importancia ética en una pequeña comunidad situada junto a un lago, en una comunidad mayor que importa el agua como una mercancía y en una gran ciudad industrializada de nuestros días. En la primera, los problemas esenciales son los de evitar la contaminación. Las reglas se dirigen a los individuos; son sencillas, pero estrictas. Sin problemas especiales de transporte, recurriendo directamente al lago cuando una bomba se estropea, no hay por qué pedir agua prestada, ni racionar su abastecimiento. En el segundo caso, en cambio, los problemas del agua se asemejan mucho al caso corriente de la leche. Dado el antiguo aguador de muchas ciudades europeas del pasado, la ética entera de la compra y la venta, de la propiedad y el hurto, de la calidad de la mercancía, es inmediatamente relevante. (Si el agua no puede ser diluida, puede ser contaminada.) Hay la ética de la caridad, la virtud de la gratitud; hay sitio para los problemas éticos del préstamo y del interés. Y, aparte de todo esto, están los cálculos adicionales acerca del número de baños que pueden permitirse, y el valor relativo de la limpieza y de otros objetivos practicables con un medio limitado dado.

En una ciudad moderna los problemas han variado por completo. A primera vista puede parecer que el agua ha sido alejada del dominio de las cuestiones morales. Dada cierta cantidad de fuentes públicas razonablemente distribuidas, así como baños públicos, el saciar la sed y la limpieza (salvo la limpieza que se refiere a la vivienda, la ropa, etc.) son accesibles a todo el mundo, y cada cual puede utilizar el agua de acuerdo con sus necesidades, no según sus medios ni como remuneración por un trabajo. Sin embargo, aunque los problemas se hallan encubiertos por el carácter impersonal de las relaciones, hay

virtudes y obligaciones muy definidas, implicadas en buen número de áreas diferentes. Por el lado técnico están los problemas de la responsabilidad de los técnicos encargados de los depósitos, del mantenimiento de las instalaciones de transporte, etc. Estas son las virtudes de los operarios responsables. Existen también todas las obligaciones de un sistema de servicios civiles, una ética de la elección imparcial del personal frente al sistema de protección partidista. Hay problemas de justicia en la fijación de la escala de salarios y de las condiciones de trabajo. Desde el punto de vista del sostenimiento del sistema cabe emplear diversos principios de imposición de contribuciones, que plantean cuestiones muy diferentes a los consumidores: contadores de agua y pago según la cantidad gastada, impuesto especial para el agua o sostenimiento del sistema de abastecimiento de aguas mediante el fondo de los impuestos generales. Que tales diferencias entrañan componentes morales a la vez que económicos se vio, por ejemplo, en las discusiones que se centraron en torno al informe Beveridge sobre la seguridad social en Inglaterra; en él se recomendaba financiarla, en parte a través de los impuestos generales, en parte mediante cuotas individuales, con el fin de dar la sensación de participación. (El problema entero de las actitudes morales hacia el fondo de impuestos generales merece que los filósofos morales le dediquen un estudio especial.) Asimismo, desde el punto de vista del consumidor, están las virtudes del cuidado y la conservación, que implican el arreglo de los grifos que gotean, el no desperdiciar el agua, el reprimir el deseo de dejarla correr libremente al fregar los platos en lugar de usar un recipiente para éstos y el reducir la duración de las duchas cuando el alcalde avisa que las lluvias caídas han sido insuficientes para renovar las reservas. Estos son problemas de educación, aunque algunos de ellos pueden eliminarse a su vez mediante la técnica de la abundancia: por ejemplo, con el familiar cierre automático de los grifos de las fuentes públicas, con lo que el problema del cuidado desaparece.

Lo anterior no constituye en modo alguno un tratamiento completo de la ética del abastecimiento de aguas, pero es suficiente para permitirnos ofrecer generalizaciones preliminares respecto a la dirección típica de los problemas morales y el cambio de las ideas éticas en una situación de abundancia lograda:

1) Los problemas implicados tienden a ser considerados como problemas de la sociedad entera, ya sea el mecanismo de ejecución una empresa estatal, una empresa cooperativa o una empresa competitiva. Esto comporta, como mínimo, la regulación social de las normas desde el punto de vista de un amplio bienestar social.

2) En tanto que el mantenimiento de la abundancia o productividad es una tarea central, muchas virtudes y vicios, deberes y responsabilidades, se orientarán hacia ese fin. El tono moral entero de estas reglas dependerá de la

importancia de los fines específicos en el esquema de la vida. El cuidado, por ejemplo, puede muy bien adquirir el tono moral que antaño tuvo el ahorro, a medida que nuestro sistema tecnológico se hace más complejo y un simple descuido puede producir el aterrizaje violento de un aeroplano o una explosión.

3) Los problemas de la distribución de los gastos o cargas se tornan fundamentales. Estos son en principio vastos problemas sociales y usualmente no han de ser determinados por el carácter especial del campo solo. Los debates concernientes a la estructura de los precios en una sociedad y a la ampliación deseable del control social mediante los subsidios, la fijación de precios, etc., así como las cuestiones sobre los impuestos a que se aludió más arriba, ilustran estos problemas.

4) Cuanto mayor es la abundancia, tanto más tiende el principio de la distribución de los bienes a convertirse en «a cada uno según sus necesidades». Esto es claro en las fuentes públicas de agua potable, en la teoría moderna de la oportunidad educacional, etc. El juicio de la necesidad en el caso del agua se deja al individuo, dada una abundancia completa. Este puede complementarse con algún asesoramiento (como en la orientación sanitaria o profesional). En tales materias puede haber también la regulación democrática de los límites y normas, por ejemplo, de la capacidad para hacerse médico o de la necesidad social de médicos. Debe advertirse igualmente que el agua es un material cuantitativamente divisible, de fácil disponibilidad y que tiene usos por sí mismo. Nuevos problemas de relaciones sociales surgirían, por ejemplo, en una abundancia de aviones.

5) Si la escasez relativa se presenta dentro de un campo de abundancia cabe tratarla mediante una subética de racionamiento, sin que sea menester abandonar toda la ética de la abundancia. Numerosos principios especiales requieren una elaboración en semejante subética. Hay límites, sin embargo, más allá de los cuales el propio sistema se derrumba. Pero incluso aquí, desde el punto de vista de la ética de la abundancia, debe haber una orientación general hacia la recuperación de la abundancia merced a una productividad acrecentada. En este sentido, la ética de la abundancia impulsa a los hombres a trabajar juntos por el aumento del bien común, en lugar de considerar como su tarea moral central el desarrollo de los principios que permitirían la repartición de un bien limitado. Así, los hábitos de rapiña son evitados estableciendo la meta de la abundancia hasta en un período de escasez. Este es el rasgo implícito en la noción corriente de reemplazar la lucha del hombre contra el hombre por la del hombre contra la naturaleza [10].

---

[10] La ética de la abundancia es a la ética de la escasez como la abolición de las causas de la guerra es a la regulación de La Haya de las prácticas bélicas.

6) La ética de la abundancia no proporciona ninguna respuesta para las situaciones de extrema escasez. No dice lo que han de hacer los hombres en la situación típica de libro de texto de dos individuos que se encuentran sobre una tabla en alta mar, cuando uno de ellos debe soltarse o ambos se hundirán. Pero incita a la fabricación de botes salvavidas, a la abolición de la guerra y los torpedos, y al desenvolvimiento de técnicas científicas en previsión de situaciones de urgencia: cinturones de seguridad para todos los hombres, botes salvavidas de goma hinchables, etc. En este sentido, la ética de la abundancia se dirige a la sociedad más que al individuo solo, a los educadores y legisladores y a los hombres que dirigen. Las situaciones de tragedia no son eliminadas, pero la ética que da un papel central a la abundancia aspira a hacer de ellas la excepción y no el tipo en términos del cual han de forjarse los principios morales. En este sentido, la preocupación tradicional de la enseñanza ética por la moralidad «individual» en lugar de por la «social» refleja la ética de la escasez.

7) En general, una ética de la abundancia aborda las cuestiones morales más por el lado positivo que por el negativo. Se ocupa menos de decir a los hombres lo que *no* deben hacer que de lograr oportunidades positivas para la armoniosa felicidad humana. Así, su interpretación de la libertad no será meramente que el control social sobre el individuo esté ausente, sino que determinadas condiciones de bienestar humano sean llevadas a la existencia. Su interpretación de la igualdad no será meramente la imparcialidad del trato y la falta de discriminación, sino la efectiva liberación de las iniciativas y capacidades de todos los hombres. Este mismo enfoque, ética y psicológicamente, caracterizará el manejo de los problemas tradicionales de la filosofía social.

Hay que insistir, en conclusión, que percatarse del posible papel de la abundancia en la teoría ética no es simplemente intentar una descripción de un futuro posible. Porque la adquisición de la abundancia puede empezar a funcionar como una meta presente, actuando, por ser tan vasta, como un patrón según el cual cabe determinar muchas de nuestras virtudes, vicios, obligaciones y responsabilidades presentes. Así, la conciencia de lo que es posible puede convertirse en una fuerza motriz en medio de lo real. La comprensión de que gran parte de nuestra moralidad se funda en la escasez y la expectativa de que el logro de la abundancia y la autosuficiencia social liberará inmensas energías humanas, generadoras de un auténtico florecimiento de los valores humanos, son dos pivotes gemelos sobre los que gira la reconstrucción de una perspectiva moral actual. E ilustran ampliamente la paradójica verdad de la vida humana de que la atención a las condiciones materiales proporciona la única vía para el encarecimiento general de los bienes ideales.

Parte quinta

EL MÉTODO EVALUATIVO

El punto de vista evaluativo

La frontera móvil de la ética se halla en la empresa de la evaluación. Evidentemente, ésta no es una actividad aislada o independiente. Emplea materiales que cabe analizar, describir, explicar. Como actividad humana, sus propios resultados pueden ser causales en la revisión de la conducta o las actitudes morales de las personas afectadas, y puede, a su vez, ser analizada o descrita como proceso. Pero *en su empleo,* o *en su aparición en cuanto actividad,* es claramente distinguible del analizar, describir o encontrar causas; proporciona un punto de vista distinto entre los que estamos considerando.

Los problemas teóricos complejos que surgen en el punto de vista evaluativo se ilustrarán en los dos estudios de esta parte. Uno de ellos se refiere a la cuestión básica de la evaluación de los fines. El segundo intenta una exposición, al nivel ético, de la manera en que una sola categoría ética —en este caso la categoría de los ideales— puede ser tratada evaluativamente a la luz de la exploración analítica, descriptiva y causal-explicativa. Al ocuparnos de la evaluación, quizá más que en cualquiera otra parte del estudio del método en la teoría ética, nos volvemos conscientes de las perspectivas de esfuerzo que se abren y nos damos cuenta de que el título de este libro debe tomarse en sentido estrictamente literal. No hemos estado deparando una teoría ética lista para usarla, sino haciendo únicamente una investigación preliminar sobre los métodos para construir semejante teoría. En estas observaciones introductorias me gustaría comentar brevemente los siguientes interrogantes: [1] ¿Cuáles son las ocasiones de la evaluación? ¿Quién evalúa? ¿Cuál es el alcance de la evaluación? ¿Dónde obtiene la evaluación sus patrones o criterios?

Las ocasiones de la evaluación. El punto de vista evaluativo puede adoptarse en cualquiera de los niveles de los fenómenos que exploramos. Un estudio de sus ocasiones sería una indagación causal de las condiciones en que tomamos una actitud selectiva, crítica, de ponderación, de juicio, de apreciación

[1] Para un bosquejo de los problemas de la evaluación abordados desde otra dirección ver MAY EDEL y ABRAHAM EDEL, *Anthropology and Ethics* (Springfield, Illinois, 1959), capítulo XV.

y de los objetos típicos hacia los que va dirigida. Presentada tan ampliamente, la evaluación, en una forma implícita o explícita, está entretejida en gran parte de nuestra actividad consciente. Corre paralela a la extensa área de los valores y no a los estrechos confines de la moralidad [2]. Incluso la rudimentaria experiencia de valor del *aprecio* es analizada a veces como una especie de adhesión o escogimiento, y considerada así como una especie de evaluación. (La relación entre apreciar y evaluar ha tenido aproximadamente las mismas vicisitudes filosóficas que la relación entre percibir y comprender.) Asimismo, el hecho de que la evaluación tienda a matizarse en tasación, estimación y discriminación significa que la categoría llegará a abarcar muchos procesos de decisión en toda suerte de áreas. Hasta qué punto una teoría crítica querrá especificar la evaluación, trazando una rigurosa línea divisoria entre la evaluación y la valoración, es un problema particular en la formación del aparato conceptual del campo.

¿Quién evalúa? Formalmente, esto se contesta fácilmente. La evaluación la hacen las personas, ya sea como proceso individual o como un proceso de grupo. Pero esto, desde luego, incluye el problema central de qué es una persona. Admitamos que, a la larga, no se logrará ninguna exposición satisfactoria del punto de vista evaluativo que no tenga una teoría coherente del yo y de la relación de las personas en la sociedad.

El alcance de la evaluación. Correlativo con las observaciones acerca de las ocasiones de la evaluación está el reconocimiento de que la evaluación en cuanto proceso tiene un alcance no restringido. Los niveles que la descripción delinea pueden usarse como escalones para un proceso evaluativo ascendente o descendente. La conducta y el deseo pueden evaluarse en términos de sus propias miras, y éstas, a su vez, desde una perspectiva moral, y la moralidad cabe apreciarla desde el ángulo de visión de una teoría ética. Pero tanto la teoría como la moralidad pueden estimarse desde alguna perspectiva más elevada o por su impacto sobre alguna zona de la conducta y el deseo. El yo que está evaluando se halla siempre situado en alguna parte, pero el análisis se embrolla a veces por la rapidez de su movimiento.

El alcance ilimitado de la evaluación es sorprendentemente evidente cuando se va más allá del contenido de una moralidad y se pone en cuestión su forma misma o sus categorías. Así, Nietzsche condena a veces los ideales en cuanto elementos de una moralidad, reputándolos como venenos ocasionalmente necesarios como remedios [3]. Igualmente, cabe pedir una evaluación de la categoría de la obligación. ¿Por qué tenemos obligaciones? Esto no significa negar su

---

[2] Ver más arriba, pág. 179.
[3] Ver más abajo, pág. 318.

existencia o proponer su abolición, ni es meramente una investigación causal. Puede ser la búsqueda del papel funcional que la obligación desempeña en la vida humana. Es interesante citar el bosquejo de Nietzsche de los rasgos que evalúan la moralidad como un todo, en su obra *La voluntad de poder*[4]:

> ¿Hasta qué punto era la moralidad *peligrosa* para la Vida?
>
> *a)* Despreciaba la alegría de vivir y la gratitud sentida hacia la Vida, etc.
> *b)* Refrenaba la tendencia a embellecer y ennoblecer la Vida.
> *c)* Refrenaba el conocimiento de la Vida.
> *d)* Refrenaba el despliegue de la Vida, porque pretendía poner los más elevados fenómenos de ésta en discordia con ella misma.
>
> Contrapartida: la *utilidad* de la moralidad para la Vida.
>
> 1) La moralidad puede ser una medida preservativa para el todo general, puede ser un proceso de unificación de los miembros dispersos: es útil como agente en la producción del hombre que es un 'instrumento'.
> 2) La moralidad puede ser una medida preservativa, mitigadora del peligro interno que amenaza al hombre desde la dirección de sus pasiones: es útil para la '*gente mediocre*'.
> 3) La moralidad puede ser una medida preservativa para resistir las influencias envenenadoras de la vida de la tristeza y la amargura profundas: es útil para los 'dolientes'.
> 4) La moralidad puede ser una medida preservativa opuesta a los terribles arrebatos de los fuertes: es útil para los 'humildes'.

Hay mucho que criticar en la concepción de Nietzsche, pero ésta expresa un sentido del alcance de la evaluación ética, al poner en la balanza la moralidad entera en cuanto fenómeno humano. Es posible, desde luego, que sea engañosa, ya que puede estar evaluando realmente una sola forma de moralidad —la tradición humanitaria hebraico-cristiana— a la luz de una alternativa implícita. En ese caso, tendríamos aquí la colisión de las moralidades en lugar de la evaluación de la moralidad en cuanto tal.

Cabe ir más lejos y hacer la misma pregunta respecto al teorizar ético. Esto se sigue de nuestro análisis de la ética como un tercer nivel de fenómenos

---

[4] Trad. ingl. de A. M. Ludovici (Nueva York, 1924), I, 219-220.

describibles. Se convierte entonces en el problema histórico de determinar el rumbo del teorizar ético y de sus beneficios y desventajas a la luz de los patrones prefijados. De ordinario se trazan distinciones, y las teorías buenas se apartan de las malas. Así vio Bentham las demás teorías éticas que no eran de su propio tipo como simples equivocaciones o formulaciones mal encauzadas de la búsqueda de la felicidad [5]. A menudo se da por bueno todo el teorizar ético como expresivo del espíritu indagador del hombre o de sus necesidades espirituales. A veces, en cambio, se considera que toda ética es mala. Por ejemplo, Max Stirner, en su obra *El Ego y lo suyo,* ve el teorizar ético como un intento de desviar al individuo de atender a su propio interés real, a sí mismo. O Lewis Feuer, argumentando que los modos éticos de expresión llegan a la existencia para resolver los antagonismos sociales, no mediante la supresión de sus causas, sino merced a la coerción moral, predice que el teorizar ético desaparecerá en cuanto empresa cuando se resuelvan los antagonismos sociales [6] La estimación del papel del teorizar ético forma así parte de la teoría de la integración cultural y del desarrollo histórico, que a su vez incorpora los criterios de juicio. El determinar el modo de evaluar las teorías éticas es claramente central para la teoría ética misma.

¿Hay un límite para la evaluación? El alcance aparentemente infinito de la evaluación plantea serios problemas teóricos. No es simplemente que haya tanto susceptible de evaluación. Porque los dominios del análisis, la descripción y la investigación causal son, al parecer, igualmente ilimitados. El punto crítico en la evaluación surge más bien del uso de patrones en el proceso de la evaluación. Una vez que éstos son descritos y analizados, ¿cómo serán evaluados? ¿En términos de otros patrones más allá de ellos? ¿Y así sucesivamente *ad infinitum?*

El aparato conceptual de la evaluación. Indudablemente, una parte considerable del desarrollo de la teoría de la evaluación se llevará a cabo desde el punto de vista analítico. Este se ocupa de la aclaración de los conceptos y del refinamiento de los métodos. Las discusiones de la definición y del razonamiento en la parte II ilustran algunos de estos problemas. Pero la elaboración efectiva del aparato conceptual consiste en el estudio de los conceptos específicos: 'bueno', 'justo', 'deber', etc. Emprender esta tarea no ha sido la mira del presente libro: nuestro interés se ha centrado, por el contrario, sobre la base metodológica a partir de la cual podría ejecutarse aquélla más satisfactoriamente.

Una tendencia saludable en el tratamiento reciente de los conceptos éticos ha sido la de emanciparse de la influencia de los términos lingüísticos especí-

---

[5] *Principles of Morals and Legislation* (Londres, 1823), cap. II.

[6] «Ethical Theories and Historical Materialism», *Science and Society,* VI (1924), 242-272.

ficos y comprender que tienen que ser examinados con referencia a las funciones. Quizá la cuestión más difícil del aparato conceptual que se suscita entonces sea la de si el adscribir obligaciones ha de reconocerse como una función distinta de la evaluación. Ha habido una notable inclinación a hacerlo así [7]. No es éste un problema fácil; de hecho, es un debate perenne, siendo una versión contemporánea de lo que tradicionalmente se ha discutido como lo justo y lo bueno. En general, sin embargo, creo que puede lograrse un aparato conceptual más satisfactorio considerando la obligación como relacionada con la teoría aplicacional —la ingeniería de la ética, por decirlo así— y no mediante una tajante dicotomía inicial dentro de la teoría ética misma. Este enfoque tendría que ser justificado por una extensiva indagación analítica, descriptiva y causal, y su situación resultante sería la recomendación del plan a seguir en la teoría ética.

Patrones de evaluación. El problema de los patrones se simplifica excesivamente con harta frecuencia. No es precisamente la cuestión de hallar una posición definitiva en la que mantenerse. Es una investigación compleja que surge en múltiples formas diversas, en muchos contextos diferentes. ¿Hay leyes morales últimas que sirvan de patrones últimos? Esto comporta un análisis del concepto de leyes morales. ¿Hay métodos racionales últimos, aplicables en toda evaluación ética? Esto implica el análisis de la racionalidad en la teoría ética. ¿Hay metas últimas? La respuesta es parte de la búsqueda de elementos invariantes en el humano afanarse. ¿Es vana la búsqueda de la ultimidad misma? Esto depende del éxito con que una teoría ética pueda abarcar el fenómeno de la regresión indefinida dentro de sus formulaciones. ¿Hay alguna vía metafísica de trascender el proceso? El propio fenómeno de la trascendencia merece un escrutinio científico desde varios puntos de vista. La indagación a lo largo de los distintos enfoques del problema de los patrones últimos conduce al núcleo de lo que tradicionalmente se simplifica de modo excesivo como el problema de la relación entre la existencia y el valor.

Es obvio, pues, que un estudio central en el desarrollo de una teoría ética debe ocuparse de una teoría de la formación de patrones. En el presente libro habrá alguna indicación del problema de los criterios y de cómo son tratados éstos en la tarea de evaluar los fines y evaluar los ideales. En un libro anterior [8] se hizo un intento de elaborar el concepto de un patrón dinámico para la evaluación, empleando la idea de *base valorativa* como fusión de las exigencias fundamentales, las aspiraciones perennes, los valores superiores descubier-

---

[7] V. gr., HENRY D. AIKEN, «Evaluation and Obligation: Two Functions of Judgments in the Language of Conduct», *The Journal of Philosophy,* XLVII (1950), 5-22; ALEXANDER SENENSKE, *Value and Obligation* (Berkeley y Los Angeles, 1957).

[8] *Ethical Judgment,* cap. IX.

tos, las condiciones necesarias centrales y los problemas contingentes críticos. Se sugirió que semejante base, en cuanto resultado de la indagación crítica, respondía a la demanda de un patrón para disminuir la indeterminación en el juicio ético, que había un sentido en el que no era arbitraria, pero que estaba sujeta a modificación a la luz de ulteriores experiencias. En resumen, funcionaba en la ética de una manera un tanto paralela a como funciona el cuerpo de conocimientos científicos aceptados al darnos un cuadro fáctico de nuestro mundo. Metodológicamente, por ende, no era ni un elemento último absoluto, ni un producto arbitrario de la voluntad. Pero la lógica de su justificación es una vasta tarea, y para realizarla cabalmente tiene que formar parte de una teoría ética plenamente desarrollada. Porque no debemos pasar por alto los problemas que ha de afrontar una teoría de los patrones. Al seguir las directrices que hemos sugerido debe tratar las situaciones de los patrones competidores, las situaciones indeterminadas o las situaciones no estructuradas en que ningún patrón es manifiesto, el elemento creador en la formación de patrones y, con ello, la amplia área del problema tradicional del libre albedrío. Yo creo que una teoría de la ética que incluya la concepción de la base valorativa será capaz, con el tiempo, de encarar con éxito estos problemas, precisamente porque deja un lugar explícito para incorporar, como parte de su análisis, el progresivo conocimiento del hombre proporcionado por las ciencias humanas [9].

---

[9] Para cierta consideración de estos temas, ver mi *Science and the Structure of Ethics*, capítulo IV.

La evaluación de los fines

Tarde o temprano, todo tratamiento del método evaluativo tiene que enfrentarse con el problema de cómo podemos evaluar los fines. El tratamiento de los fines últimos, en particular, muestra muy claramente el aparato conceptual con el que opera una teoría y de donde obtiene sus patrones o criterios para la evaluación. Según esto, ayudará a nuestra exploración del método evaluativo el abordar este problema directamente.

Existe la antigua y tediosamente familiar opinión de que, mientras que los *medios* admiten evaluación porque pueden estimarse en términos de los fines a que conducen, los *fines* mismos —fines genuinos, fines reales, fines últimos— no admiten evaluación; son simplemente mantenidos o aceptados o perseguidos. Aristóteles decía que deliberamos acerca de los medios, pero que deseamos el fin como una expresión del orden de nuestra naturaleza. La teoría religiosa medieval implantó los fines en las cosas, de suerte que hasta la piedra que cae hacia el centro de la tierra expresa con ello su amor a Dios. El positivismo moderno, dejando a un lado los apuntalamientos metafísicos, despojó a los fines de sus credenciales. Permanecieron suspendidos, por decirlo así, en medio del aire, sin apoyo alguno, según se alega, salvo la nuda volición de quien los sostiene. De aquí que adquieran una apariencia de arbitrariedad. Si son desafiados por fines opuestos, no hay, en la trillada frase, nada que disputar al respecto. ¿Qué resta por decir sino que cuando afirmamos los fines —fines últimos— nuestro lenguaje es expresivo, emotivo, persuasivo, ceremonial o que nos estamos comprometiendo en alguna de las otras múltiples funciones prácticas que una aguda mirada analítica puede fácilmente discernir, y que, en consecuencia, no puede haber ningún modo racional ni empírico de validación para los juicios de fines? La formulación optativa de Russell[1] es una sencilla ilustración: decir que un fin es bueno es simplemente decir: «¡Ojalá que todo el mundo lo deseara!».

Estamos familiarizados con el aspecto de estas opiniones en las ciencias so-

[1] BERTRAND RUSSELL, *Religion and Science* (Nueva York, 1935), cap. IX.

ciales. La ciencia social es considerada como libre de valores, y lo prescriptivo está de algún modo fuera de juego. Ha pasado a la filosofía, o a la religión, o a la volición privada, o a la intuición, etc., y en cada caso cae a menudo víctima del subjetivismo, el dogmatismo o la estipulación arbitraria. Aunque está de moda hoy día censurar a los positivistas por su resultado, éstos, después de todo, no hacen más que sacar las conclusiones del cuadro fundamental de los fines en las filosofías tradicionales, una vez eliminados ciertos presupuestos metafísicos.

Si nuestro problema admite una formulación precisa o si representa más bien una propensión contemporánea —acaso ya barrida por impetuosos vientos de doctrina—, no es fácil decirlo. Confieso que a veces me parece, en palabras de Gide, que todo se ha dicho, pero que, como nadie escucha, hay que decirlo de nuevo. John Wisdom ha señalado, con gran perspicacia, la manera en que muchos problemas filosóficos incitantes atraviesan tres etapas. En la primera, una tesis es declarada ofensiva, imposible, patentemente falsa. En la segunda es proclamada como obvia, como necesariamente verdadera. En la tercera se evapora o se disuelve. Nuestro problema de la evaluación de los fines ha pasado por las fases iniciales. Primero se sintió ultrajante negar que hay fines «en la naturaleza de las cosas». Luego se reputó una perogrullada aseverar con Poincaré que un imperativo ético *no* podía deducirse de un indicativo científico por la palmaria razón gramatical de que un imperativo no se sigue lógicamente de un indicativo. Por último, tras de un cuarto de siglo de argumentatación metodológica, la cuestión está alcanzando su punto crítico, aunque no está claro todavía adónde vamos a ir a parar. La mira de este capítulo es contribuir a llevar el problema a través de la tercera etapa de Wisdom. Me propongo buscar esta reorientación, en primer lugar, mediante algunas escaramuzas preliminares para encontrar un sitio débil en nuestro predicamento, por donde puedan forzarse las defensas; después, sugiriendo lo que ha de hacerse para reconstruir el problema, y, para concluir, indicando cómo cabe refutar las posibles objeciones.

I

Empecemos las escaramuzas con una fábula filosófica. Hace mucho tiempo un joven filósofo estaba profundamente enamorado de una hermosa doncella. Con la precisión que a veces tienen los filósofos, incluso enamorados, prodigó alabanzas a su maravillosa belleza, al esplendor de su presencia, a la gracia de todas sus cualidades. Casi era como si imaginara un admirable conjunto de ideas platónicas, que hubiesen hallado al fin su ejemplificación sin perder ni

un ápice de su perfección celestial. La doncella escuchaba, al principio, complacida, mas luego con una profunda tristeza que estalló, por último, en un copioso llanto. El se detuvo asombrado, y la oyó decir entre sollozos: «Has conquistado mi corazón, pero ahora veo que no me quieres. Prodigas elogios a mis atributos, pero ni una porción de tu amor se dirige a mí misma. La belleza es frágil, tus maestros filósofos te han aclarado eso ampliamente. El leve movimiento de mi mano, que tanto te subyuga, perderá su gracia con el peso de la edad. ¿Cómo puede el brillo de mis ojos sobrevivir a las penas que inevitablemente trae la vida? Vete, ama a tus ideas platónicas, que buscas en mí. Yo refrenaré mi corazón, si es que puedo, y lo guardaré para alguien —si soy lo bastante afortunada para encontrarlo y amarlo—, para quien yo sea una persona y no una ilustración».

El filósofo quedó anonadado por esta explosión. Pero al fin habló: «Tienes tanta razón, amada mía, que ya ni siquiera alabaré tu sabiduría. Cómo he podido ser tan semánticamente incorrecto para confundir la multitud de adjetivos con el nombre. Pero no he permanecido en la superficie semántica. En el fondo, te he probado la naturaleza de mi pasión. He puesto entre paréntesis las irrelevancias, descontado las instrumentalidades, puesto aparte las alegrías colaterales e incluso dejado a un lado las satisfacciones motrices como demasiado negativas en su esperanza de relajamiento de la tensión. El gozo de los hijos que nos nazcan es, en definitiva, tan irrelevante aquí como las miradas envidiosas de mis colegas. Estoy cierto de ello ahora: es a ti a quien amo, y te amo por ti misma, no por ninguna otra cosa».

Pero de nuevo rompió a llorar la hermosa doncella, y esta vez hasta sollozó más desconsoladamente: «¿Quieres decir —replicó ella— que cuando estemos casados y te pregunte, como hacen las esposas en todas las buenas novelas: 'Dime por qué me amas', serás capaz de no repetir nada más que el hecho, el hecho *bruto, arbitrario, contingente?* Si tu amor por mí tiene el carácter de un fin último para el que no puede darse ninguna razón, ¿no es entonces *irracional?* ¿No tiene la condición ontológica de un *capricho?* Esto es más de lo que puedo soportar».

Y como ella era muy linda, y él era un hombre galante, no vio ninguna dificultad en este argumento. Sus lágrimas lo atrajeron, la estrechó entre sus brazos y nuestro cuento tuvo un final feliz. Y así permaneció al nivel de una *solución práctica* para un problema teórico. Y como ocurrió que su solución era feliz, pensó que el problema estaba en cierto modo resuelto.

En alguna parte de toda la moderna controversia en torno a la naturaleza arbitraria de los fines últimos ha habido una extraña inversión, de suerte que un criterio para el bien, hasta aquí perfectamente respetable —que, de hecho, fue en otro tiempo considerado como la definición misma del bien, a saber, que

éste se buscaba completamente por sí mismo y no por algo distinto—, se ha convertido en una marca de injustificabilidad, de presunción arbitraria.

Pero basta de escaramuzas. La ultimidad de un fin ¿significa su injustificabilidad? Esto depende de lo que entendamos por 'fines', por 'último' y de cómo interpretemos la tarea de la 'evaluación'.

II

En la literatura filosófica sobre los medios y los fines encuentro tres sentidos distintos en que son interpretadas las categorías medios-fines. El primero y más obvio es puramente descriptivo de un proceso causal en el tiempo. Algunos actos o estados son pasos dirigidos hacia otros actos o estados, en cuanto metas; ambos tienen consecuencias. El contexto implícito es un contexto de planes y propósitos, o de elección, o de acción analizada retrospectivamente. Estas categorías aquí empleadas pueden denominarse así 'pasos', 'metas', 'consecuencias'. Estos son conceptos descriptivos experimentalmente averiguables, ya sean fenomenológicos o se refieran al comportamiento. Así, el ser perseguidas por sí mismas sería una propiedad descriptiva de algunas metas, independientemente de los ulteriores juicios de frecuencia, conexión o valor. Ello podría significar que cabría considerarlas aisladamente, como experiencias completas en sí, como siendo puras en el sentido de no contener elementos de pasos hacia otras metas, etc. A la luz de las pretensiones tan a menudo hechas de que no puede trazarse ninguna distinción rigurosa entre medios y fines es importante hacer hincapié en que, al menos en el sentido de paso y de meta, cabe ofrecer indicios behavioristas y pruebas introspectivas de lo que sería un paso sin cualidad de meta y una meta sin cualidad de paso, ya sea posible o no hallar muestras puras en la experiencia humana.

Encuentro una segunda y distinta serie de conceptos de medios-fines en aquellos filósofos que están intentando interpretar las lecciones de la filosofía contemporánea en nuestro siglo. Tomemos, por ejemplo, el cuadro familiar de Dewey del continuo medios-fines, y su persistente interpretación de todos los fines a la vista como siendo realmente medios: «Medios para la unificación y liberación de los presentes hábitos e impulsos, confusos y en conflicto» [2]. Yo no creo, como se alega tan frecuentemente, que el autor esté siendo meramente exhortatorio y estableciendo la ubicua meta del progreso y del proceso expansivo como el único gran fin. Existe este elemento hacia arriba y hacia adelante, y todo el que quiera quedarse atrás es (en frase del propio Dewey) un

[2] *Human Nature and Conduct* (Nueva York, 1930), pág. 229.

«afeminado»; pero hay más. Dewey está introduciendo una nueva serie de categorías en la teoría de los medios y los fines para dejar sitio a la comprobación de la psicología contemporánea de que el comportamiento humano, y todas las distinciones cualitativas que pueden hacerse en su descripción, implican un subyacente sistema dinámico de tensiones. No entraremos en controversias respecto a la mejor caracterización de este aspecto dinámico (ya se prefiera hablar de impulsos, instintos, necesidades o, en los conceptos más behavioristas del propio Dewey, de configuraciones de hábitos). Supóngase que hablamos neutralmente de 'impulsos' para referirnos al elemento dinámico subyacente, y de 'objetos de expresión' para las patentes actividades y cualidades que los expresan en el continuo de la experiencia del comportamiento, sin adoptar una posición sobre las controversias psicológicas contemporáneas, tales como la de autonomía funcional frente a dependencia inevitable de los impulsos o la de instintos determinados específicos frente a pautas de energía generalizadas.

El uso de las categorías de impulso y objeto de expresión encarna la tesis psicológica de que los impulsos proporcionan la fuerza motriz de la que se deriva la intensidad de las metas sostenidas; que la cualidad de una meta presente depende del estado de los impulsos subyacentes y de las pautas de su economía específica; que a veces, incluso allí donde no es dable hallar ninguna distinción cualitativa presente en las metas sostenidas, el cuadro de los impulsos subyacentes proporciona una base para predecir la subsiguiente emergencia cualitativa: v. gr., que un hombre se cansará de una meta cuando la consiga, mientras que a otro le gustará cada vez más. Nótese también que en las ciencias sociales encontramos un modo paralelo de pensar cuando las metas sociales se ven como la expresión de necesidades sociales y cuando los cambios de los ideales sociales calcan la transformación histórica de las necesidades sociales. La lógica del análisis de estas relaciones sociales es más compleja y más difícil, pero en cuanto al tipo es paralela a la de los impulsos y los objetos de expresión. Ya estemos tratando con la vida individual o con grupos sociales, un hecho en el continuo de la experiencia del comportamiento puede, por tanto, considerarse en términos de su situación en un armazón de paso-meta-consecuencia o en términos de un armazón de impulso y objeto de expresión. La tesis de que todo lo que es una meta es un objeto de expresión es, evidentemente, una tesis empírica, y es por eso por lo que las dos series de conceptos tienen que permanecer analíticamente distintas.

Encuentro un tercer sentido de la noción de medios-fines que es francamente de un tipo de valor. Esto se ve en expresiones como 'los fines de la vida' o en la fácil ecuación de 'los fines de un hombre' con 'la concepción del bien de un hombre'. Análogamente, un término como lo 'bueno extrínseco' es sinónimo de lo 'bueno instrumental', lo cual implica que 'bueno intrínseco' es

lo que tiene 'fin-valor'. No es sorprendente que decir 'el placer es el fin de la vida' se tome fácilmente como si uno hubiera dicho 'el placer es el bien'. Las filosofías antiguas, según indicaban nuestras escaramuzas iniciales, suponían regularmente la identidad de 'el bien' con 'fin último'. Una gran parte de la teoría ética moderna se ha ocupado de separarlos; testimonio de ello es, por ejemplo, la insistencia de Hartmann sobre un dominio axiológico muy diferente del dominio metafísico, o el concepto familiar de G. E. Moore de la falacia naturalista aplicada a toda ecuación de 'bueno' con cualquier término psicológico o metafísico o, en rigor, con cualquier término descriptivo. Cuando se ha empleado tanto ardor en combatir una opinión debemos reconocer que, al menos, representa ésta una tradición en uso. Y así distinguimos como tercer sentido de los medios y los fines el de 'costo' y de 'valor'. Estos términos no son plenamente satisfactorios, pero tienen algunas ventajas en su misma desnudez. Así, el hablar del costo está exento de cualquier referencia temporal que haya en la noción de lo instrumental, y elimina la confusión con los pasos: porque los costos pueden pagarse a plazos después de recibido el valor, pero nunca hay pasos futuros para una meta presente. A su vez, el término 'valor' nos ayuda a mantener cierta neutralidad en nuestra indagación actual del contenido específico o del tipo específico de la teoría ética a la que cabría adherirse. Tiene cierta desventaja, porque deberemos hablar de la evaluación de los valores, pero esto acaso resulte ser una ventaja disfrazada.

Hemos reemplazado las categorías de medios-fines por tres series distintas de categorías: pasos, metas, consecuencias; impulsos y objetos de expresión, y costo y valor. Doy por sentado que estas series son relativamente independientes y que no son lógicamente reductibles unas a otras. Porque, aun cuando haya una reducción empírica, los conceptos tienen que permanecer lógicamente distintos para ser empíricamente relacionados. Si se intenta una reducción metafísica —como, verbigracia, si se pusieran reparos a los conceptos de impulso en cuanto conceptos de potencialidad y se pretendiera reducirlos a las pautas fenoménicas de sucesión—, entonces siguen planteándose problemas lógicos no resueltos (por ejemplo, el de los condicionales contrafácticos); en todo caso, tales tentativas reductoras no han tenido éxito.

Comenzamos con el problema de evaluar los fines; mas ahora nos enfrentamos con un triple problema: la evaluación de los pasos, las metas y las consecuencias; la evaluación de los impulsos y los objetos de expresión; la evaluación de los costos y los valores. Y en cada caso el centro de la atención se halla en los conceptos últimos.

Pero, en primer lugar, ¿cómo hemos de entender la 'evaluación'? Indudablemente, en el sentido ordinario es un proceso de tasar algo según ciertos *criterios*. Es como medir o graduar u ordenar. Cuáles son los criterios y de qué

son criterios, de cuáles otros pueden ser sustitutos, todo esto constituye, desde luego, el núcleo de la cuestión. Mas primariamente observémoslos en acción.

Empezando con las *metas,* como el concepto de fin de nuestra primera serie conceptual, no hay dificultad en ver que las metas son constantemente evaluadas. Hay multitud de criterios, fácilmente disponibles y de empleo corriente, y hay juicios aproximados de importancia, aplicabilidad y contexto. Si una meta es aislable —esto es, si cabe examinarla en sí misma, como es posible hacer con la natación, pero no quizá con la libertad, porque ésta implica el marco de toda una vida— podemos inquirir su *pureza* o *permanencia* o su *atractivo,* manteniéndola a la luz, por decirlo así, como una joya. Podemos colocarla junto a otras metas y apreciar cada una de ellas por su *constructividad* (apoyo a otras metas) o por su *potencial de conflictos.* Podemos situarla en el contexto de los pasos requeridos y de las consecuencias inevitables, y considerar su *asequibilidad.* Podemos explorarla en relación con la persona o grupo para quien es una meta y preguntar cuál es su *área* (cuánto abarca del conjunto total de sus aspiraciones) o cuál es su *profundidad* (cómo son de fundamentales los impulsos o cómo son de básicas las necesidades para los cuales sirve como objeto de expresión). Cabría indagar su *papel* y ver si actuaba como una mira entusiasta, como un compromiso en un conflicto interno, como una reacción de frustración que entrañara algún mecanismo de defensa o como un símbolo en la conciencia, de algo diferente a su contenido manifiesto; incluso sería posible hallar modos de distinguir las metas *auténticas* de las *espúreas,* sobre esta base. Y sospecho que encontraremos que una parte de la evaluación de las metas, mucho mayor de lo que de ordinario pensamos, consiste no tanto en fijar metas aisladamente cuanto en determinar la conveniencia de sostenerlas o seguirlas [3].

Ahora bien, ¿qué decir de las metas últimas? ¿Cómo reconoceremos la ultimidad en términos descriptivos? Una meta última puede ser simplemente la que se procura por sí misma. Si esto es así, la ultimidad es equivalente al criterio del atractivo de una meta aisladamente. Entonces no hay ningún problema respecto a la evaluación de tal meta. Porque el atractivo es sólo un criterio, y podemos suscitar todas las demás cuestiones acerca de él. (La cuestión de evaluar el atractivo en sí, en lugar de la meta particular que es atractiva, es una cuestión posterior.) Supongamos, sin embargo, que por meta última se entiende algo más que esto; entonces debemos buscar una ulterior marca experiencial.

---

[3] Compárese la observación de Aristóteles de que pedimos a los dioses lo que es bueno, pero debemos pedir que lo que es bueno, en general, sea bueno para nosotros. Compárese también la importante indicación hecha por FELIX KAUFMANN en la lógica de la ciencia de «que el proceso de validación no se refiere a las proposiciones en cuanto tales, sino a la *aceptación* de las proposiciones» («The Meanings of 'Truth'», *The Journal of Philosophy,* XLV [1948], 344).

Por ejemplo, los hombres a menudo entienden por meta última aquella por la que preferirían morir antes que dejar de perseguirla. Pero es claro que uno no querría detener aquí la evaluación. Sócrates declaraba que preferiría morir antes que renunciar a sus indagaciones filosóficas, y murió, pero el nazismo también podría tener sus mártires. Como he sugerido en otra parte [4], lo que cabe denominar el fenómeno de Lutero —aquí me mantengo, no puedo obrar de otra manera—, que ciertamente es una marca palmaria de ultimidad efectiva, puede ser tratada, según lo es en las concepciones de la herejía, como una marca de corrupción. De aquí que su justificación estribe, o bien en una moral de la exaltación de la conciencia interior, o bien en una psicología explicativa de su infalible exactitud bajo condiciones especificadas. Una gran parte de esta evaluación continua usará, por tanto, el criterio de *verdad de los supuestos subyacentes* y otra multitud de criterios que surgen en los contextos de la búsqueda del conocimiento.

No es menester prolongar esta investigación para mostrar que criterios y modos de aplicación bastante similares serán válidos para los *impulsos* y los *objetos de expresión.* Evidentemente, un objeto de expresión podría ser evaluado mediante la eficacia con que ofreciera la expresión: si contribuía a expresar otros impulsos al mismo tiempo, qué elementos de los auténticos o de los espúreos entraban en juego, si tendía a aparecer en la conciencia como un paso o como una meta, etc. Parejamente, podríamos preguntar de un impulso si tenía un amplio radio de utilidad o un alcance reducido y fijo, si era fácilmente aprovechable para las metas de los hombres o resultaba recalcitrante, perturbador y frustrador. En este punto renunciamos a la tentación de buscar criterios refinados. Pero merece la pena señalar en qué consiste aquí la ultimidad. La ultimidad, en el caso de un objeto de expresión, significaría que éste era la única e indispensable manera en que, de hecho, podía satisfacerse un impulso inevitable. La ultimidad, en el caso de un impulso, significaría que éste era una parte central e intrínseca de la naturaleza humana. Pero en ninguno de los dos casos se ve obligada la evaluación a cesar y a desistir porque haya llegado a los fines últimos. Todavía cabría considerar incluso un impulso capital —por ejemplo, la agresividad, si creyéramos en el instinto de la muerte de Freud— como algo a lo que estuviéramos profundamente ligados porque cumplió algún propósito evolutivo en condiciones muy diferentes, pero por lo que estamos pagando ahora un elevado precio al darle una expresión sublimatoria a toda costa. Y así, un objeto de expresión último podría ser aborrecido, aceptado de mala gana, bien acogido, glorificado, según el desenlace de la evaluación detallada.

---

[4] *Ethical Judgment,* págs. 80 y sigs.

Hasta aquí hemos tenido una marcha relativamente expedita. Mas ahora entramos en el tercer sentido de los 'fines', es decir, los valores o bienes. De lo anterior se evidencia probablemente que hemos estado empleando estos términos en la evaluación de las metas, impulsos y objetos de expresión. Porque todos los criterios usados pueden considerarse como valores en acción. ¿No ha de entenderse el atractivo como el aliciente del valor? La permanencia en cuanto criterio presupone los valores de seguridad y familiaridad; la asequibilidad, el valor del logro como tal. Los impulsos suponen los valores de la supervivencia, de la vida, de la ejecución potencial. Y muchos criterios implican el valor de la armonía, el valor mayor de lo más sobre lo menos, etc. La evaluación de los valores plantea así el problema de cómo cabría evaluar los criterios que han aparecido en el proceso de la evaluación de los fines en los dos sentidos anteriores.

En algunos casos hay poca dificultad, pero siempre hay complejidad. Tomemos, por ejemplo, el criterio de asequibilidad. ¿Cómo debe ser de asequible una meta para que sea más digna de perseguirse? Algunas necesitarán bastante distancia para ejercer su hechizo, pero el estar fuera de alcance es también desalentador. El grado apropiado se halla en algún lugar entre la aprehensión inmediata y la imposibilidad. Esto, además, variará para las diferentes especies de metas y quizá para los diversos tipos de temperamentos. Antes de que hayamos acabado nos encontraremos sumergidos en los problemas de los niveles de aspiración, las virtudes de la intuición, los peligros de las apetencias más elementales como principio de motivación y la historia de la influencia de los ideales remotos [5].

Tomemos un criterio tan evidentemente simple como el evitar la frustración, que por cierto desempeña un importante papel en la evaluación de los objetos de expresión. A primera vista, el ser frustrado es un elemento negativo. Pero si lo examinamos en los contextos típicos humanos tendremos que tratar muchas cosas, desde los problemas del carácter que surgen de una condescendencia excesiva en la educación de los niños hasta las teorías de que la creación artística requiere una base neurótica (de la caracterización del genio por Max Nordau como una psicosis degenerativa de la variedad epileptoide, a los temores corrientes de que psicoanalizar sea normalizar o mediocrizar). No estoy planteando esto para mostrar que la evaluación de los criterios sea una tarea desesperada —lo cual frustraría mi propia tesis presente—, sino para mostrar que hay un proceso reconocible de evaluación que descansa en parte en el progreso del conocimiento acerca de los seres humanos, en virtud del cual los

---

[5] Para una discusión de este problema en el contexto de los ideales ver más abajo, págs. 325 y sigs.

mismos criterios de valor son considerados y estabilizados o refinados. Incluso la verdad, que entra como criterio en muchos temas, tiene una larga historia en cuanto valor, en la que quedó estabilizada sobre rivales tales como la creencia agradable, la doctrina tradicional o aceptada, por no mencionar más que algunos criterios competidores simples. Aun ahora hay casos de aplicación en que se suscitan dudas. Un psicólogo puede decir de una persona particular que no resistiría el conocimiento de lo que está ocurriendo dentro de ella. Un antropólogo señala que la creencia de un pueblo particular en una teoría del castigo moral de la enfermedad está tan entretejida con su estructura social que se desquiciarían algunos aspectos de su orden social si de repente aceptara una teoría de los gérmenes. Un gobierno insinúa que la seguridad de su pueblo se halla ligada al desconocimiento de éste de lo que está sucediendo. Pero éstos son problemas de aplicación; es presumible que la persona que hace la declaración use la verdad como el criterio para decidir, al menos, qué es lo que se ha de rechazar.

Por otro lado, ¿qué decir de criterios como la pureza o la permanencia? Aristóteles reputaba la ausencia de componentes de la índole de medios —lo que hemos llamado elementos del tipo de pasos en una meta—: era una condición del valor supremo; Platón y Bentham pensaban que la presencia de la instrumentalidad acrecentaba el valor. Hay razones obvias para que una meta que de hecho surge perennemente o es continuamente perseguida o aparece repetidamente como una mira capital en la vida de los hombres tenga, siendo iguales las demás cosas, un rango elevado, pero a veces lo duradero es menospreciado en favor de lo nuevo. No obstante, sin penetrar en la evaluación detallada de cada uno de ellos, podemos ver que a los criterios antagónicos cabría otorgarles su propio campo de aplicación de una manera en la que no hubiera conflictos. Todo esto significa una evaluación continua.

¿Qué podría entenderse por un criterio de valor *último?* Encuentro, por lo menos, tres significados posibles, aparte de las simples pretensiones intuicionistas. Uno de ellos sería sencillamente un criterio estipulado que un hombre sostendría a todo trance por encima de cualquiera otra cosa. El segundo sería un criterio que todo el mundo aceptaría. El tercero sería un criterio en términos del cual cabría sistematizar todos los demás. Consideremos cada una de estas posibilidades.

Supóngase que un hombre dijera: «Esta evaluación de los criterios consiste meramente en dar vueltas en círculos. Terminas donde empezaste, y eso es una estipulación. Después de todo, los criterios son innumerables. El mundo está lleno de perspectivas posibles. Podríamos evaluar todas las cosas desde el punto de vista —digamos— de si a Julio César le hubiera gustado». ¿Qué cabría responder? Bueno, en primer lugar, yo me inclinaría a declarar que ese hombre

no está tomando bastante en serio la estipulación. Un ser humano que hace la estipulación de un criterio de valor último es un fenómeno impresionante. Una estipulación realmente mantenida resultaría ser la piedra de remate en la estructura de los deseos, creencias, ambiciones e identificaciones, los cuales, a su vez, serían susceptibles de evaluación de múltiples maneras. Mostradme un hombre que estipule en serio el criterio de César. Sería un sujeto extremadamente interesante para un estudio minucioso. Se dice del historiador Theodor Mommsen que nunca pudo decidirse a escribir sobre la muerte de César, y esto explica la laguna entre el punto final de su gran *Historia de Roma* y el punto de partida de su sucesor. Compárese esto con el tratamiento de César por Ferrero, para quien la aprobación de algo por César casi parecería un índice de maldad. Aquí también hay, detrás del criterio, toda una red de creencias y expectativas, toda una filosofía social de la libertad y del odio a los dictadores. Dudo que la vida humana pueda mostrar alguna estipulación de valores que no esté realmente arraigada, si por raíces no entendemos simplemente las causas, sino las necesidades y propósitos subyacentes que el valor estipulado contribuye a satisfacer.

En el segundo sentido, un criterio de valor último es aquel que cualquiera aceptaría. De los criterios considerados, el *atractivo* parecería el candidato más probable para esta posición. Seguramente, encontrar atractivo en si un fin es todo lo que cabe decir de su mérito, *siendo iguales las demás cosas.* William James declara que en la soledad moral —la de un único ser sentiente introducido en un mundo sin vida—, en cuanto tal ser «percibe algo como bueno, lo *torna* bueno» [6]. En resumen, el atractivo en sí del objeto no precisa justificación ni una ulterior evaluación, si no hay un interés competidor o un segundo ser. Pero supóngase que nos preguntáramos si un único deseo solitario no podría inclinarse hacia el mal. ¿Qué línea de argumentación se seguiría? ¿Tendría sentido decir que el ser sentiente único reprime su deseo porque tiene algún principio de progreso desconocido por él, que la expresión de este deseo podría obstaculizar? ¿O está introduciendo esto una referencia al efecto sobre otros fines potencialmente atractivos? Quizá sea así; no pretendo negar que si, por hipótesis, se decide excluir la posibilidad de *cualquiera* otro criterio, sólo nos queda uno. Pero debemos reconocer que estamos tratando con un solo *acto* sentiente; si introducimos un segundo acto o un cuadro más determinado del ser, el primer acto pierde su capacidad de volver algo últimamente bueno, porque el segundo puede revocar el primero al sentir repugnancia por lo que el primero encontraba atractivo.

---

[6] «The Moral Philosopher and the Moral Life», en *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (Nueva York, 1956), pág. 190.

Si estamos tratando con un ser humano real, no hay razón para negar que lo que es atractivo es atractivo, y en tanto, a primera vista al menos, que criterio de valor. Pero mucho más cabría preguntar acerca de éste. Por ejemplo, ¿qué parte del campo fenoménico ocupa? ¿Puede un valor ser tan atractivo que esclavice o vuelva fanáticas a las personas? ¿Es un caso de atracción genuina o hay alguna fuente subyacente para el atractivo, de la que no nos hayamos percatado? Tomemos algún objeto inmediato de atracción y admitamos que es genuino, digamos un simple placer. ¿No nos hemos estremecido al encontrar, en los manuales de defensa civil, que los gases tóxicos tienen la fragancia de los geranios o del heno recién segado? Podría suceder que en la vida humana los olores más dulces presagiaran los mayores peligros, que las personas más atractivas fueran las menos dignas de confianza. A la luz de las amenazas de la propaganda subliminal, incluso puedo concebir una situación en la que el criterio de la convicción subjetiva sería la base para poner en duda más que para aceptar una creencia. No señalo tales posibilidades para asustar, sino para mostrar que podemos suponer conexiones en la vida ordinaria que, cuando quedan al descubierto, resultan ser empíricas en lugar de lógicas o fenomenológicas. El problema es antiguo, a pesar de su nueva vestidura: Herbert Spencer especulaba sobre cómo habría sido la evolución si el placer fuese la marca predominante de lo malsano. Ciertamente, una especie en la que lo atractivo coincida preponderantemente con lo que conduce a la supervivencia tiene una tremenda ventaja evolutiva.

Tomemos un ejemplo de un fin que ha sido vigorosamente concebido como un bien en sí, e incluso a veces como el más alto y más puro de los bienes. Aristóteles, según se recordará, dio esta posición a la contemplación: al conocimiento directo de la necesidad eterna de lo real, a la confrontación última de lo divino. La intensidad de la insistencia sobre el atractivo directo del conocimiento en toda su pureza, en ninguna parte se retrata mejor que en la descripción de Arquímedes, el mayor ingeniero de la antigüedad, dada por Plutarco en su «Vida de Marcelo». Tras de enumerar los múltiples logros prácticos de Arquímedes, Plutarco dice: «El no se dignaría, sin embargo, dejar en pos de sí ningún comentario o escrito sobre tales asuntos, sino que, repudiando como sórdido e innoble el ejercicio de la ingeniería y toda clase de arte que se preste al mero uso y al provecho, colocaba toda su afición y su ambición en aquellas especulaciones más puras en donde no puede haber referencia alguna a las necesidades vulgares de la vida»[7]. ¿No sugiere esto que la lejanía del acto contemplativo puede encarnar una predilección aristocrática por la repulsa de

---

[7] *Vidas paralelas,* trad. ingl.: *Plutarch's Lives,* de DRYDEN, rev. por A. H. Clough (Everyman ed., 1910), I, 474.

las instrumentalidades? Esto nos llevaría a la total estimación histórico-social de la perspectiva aristocrática, en términos de sus relaciones en la vida humana y en los procesos sociales. Ello no desmentiría, desde luego, los goces directos de la contemplación, pero éstos también precisarían de un análisis. ¿Hasta qué punto son expresivos de una curiosidad instintiva directa? ¿O tienen alguna otra base? ¿Qué es, en definitiva, la contemplación? No ha de identificarse con las alegrías del descubrimiento, que exaltaría un científico moderno. Se requiere toda una fenomenología de la contemplación, y cada elemento complejo que apareciese exigiría una nueva evaluación. Si resulta, por ejemplo, que el sentido de la instrumentalidad corrompe la fruición del conocimiento, tendríamos que preguntar si y por qué es así esto universalmente o en qué medida expresa un ambiente cultural particular. Compárese con esta antigua actitud el reto de San Francisco de Asís: «Imagínate que tienes la suficiente sutileza y ciencia para conocer todas las cosas, que sabes todas las lenguas, el curso de las estrellas y todo lo demás, ¿de qué tienes que envanecerte? Un solo demonio del infierno sabe más que todos los hombres de la tierra juntos. Pero hay una cosa de la que el demonio es incapaz, y que es la gloria del hombre: ser fiel a Dios» [8]. O compárese también con la máxima baconiana de que el conocimiento es poder, teniendo presente —porque está de moda ser injustos con Bacon— que él quería los experimentos para dar luz, así como para producir fruto. Evidentemente, el atractivo del conocimiento en un caso se ve como la expresión de una imprudente arrogancia, en el otro como la búsqueda del control. Lo mismo cabe decir de la doctrina deweyana del conocimiento, con su fuerte insistencia futurista, con su tono practicalista, sus supuestos biológicos evolutivos respecto al papel de la inteligencia, y su tesis psicológica de que la aprehensión del significado y la satisfacción que comporta descansan en la conciencia de las relaciones de instrumentalidad. En todo caso, no hay ninguna negación de la cualidad de valor del atractivo en cuanto tal —porque éste es el sentido en que es aquí un valor último—, sino que hay indudablemente una extensa área para la evaluación de todo lo que se encuentre que posee esta ultimidad, y con ello de la ampliada importancia valorativa del propio criterio del atractivo.

En el tercer sentido, un criterio de valor último es aquel en términos del cual cabría sistematizar todos los demás criterios. Ahora bien, tal posibilidad teórica no puede negarse. Tendría que mostrarse que todos los hombres en todos los tiempos estaban usando semejante criterio en todas sus evaluaciones, que cuando no lo usaban había una tergiversación descubrible, explicable como algo distinto de un rechazo de este criterio (por ejemplo, como falta de cono-

---

[8] Citado en J. H. RANDALL, JR., *The Making of the Modern Mind* (ed. revisada, Nueva York, 1940), págs. 100-101.

cimiento, sustitución de los procesos conscientes por los inconscientes, compromiso para no perder la esperanza, etc.). Fue en este sentido en el que los utilitaristas pensaron que la maximización del placer era el criterio último, porque daban por supuesta una motivación invariable en los hombres, en términos de un principio del placer. La prueba de la ultimidad sería aquí el mostrar que el criterio de valor propuesto entraba como el concepto central en una teoría unificada verificada, la cual explicaría de hecho, de una manera sistemática, los valores efectivos encontrados en la vida de los hombres, y lo que es más, que la investigación ulterior apoyaría la teoría y los acontecimientos futuros la confirmarían. Puede haber criterios de valor últimos en este sentido, pero los candidatos para esta supremacía moral no han tenido hasta ahora mucho éxito.

Imaginemos que tuviéramos tal criterio de valor último. ¿Sería por ello inmune a la evaluación? Al contrario, habría alcanzado su posición en cuanto principio demostrando su mérito, su fuerza y su papel, y así, lejos de ser arbitrario, estaría luchando constantemente por la supervivencia al proporcionar una estructura sustentadora para la masa de metas, impulsos, objetos de expresión y para los demás criterios de valor de la vida humana. Diferiría en cuanto al alcance, pero no en cuanto al tipo, de esos valores que adquieren una posición de inevitabilidad porque su búsqueda o su logro constituye una condición necesaria para la búsqueda o el logro de *cualquiera* otro valor.

Concluyo, pues, diciendo que en cualquier sentido descriptivo de 'último', y para cualquiera de los tres sentidos de 'fin', los fines últimos admiten evaluación. Solamente si se excluye esto mediante la definición de 'último' —en cuyo caso es una petición de principio—, entonces no se sigue esto. Pero en ese caso, decir que los fines últimos están fuera de disputa no es más que reiterar, como apuntó Bosanquet hace mucho tiempo, que «en cualquier momento pensamos lo que pensamos a menos y hasta que veamos una razón para pensar de otra manera» [9]. O también es como si dijéramos: «Las decisiones no pueden ser discutidas, porque hemos convenido en que todas las discusiones tienen lugar *antes* de que se tomen aquéllas». Aun suponiendo que se hubiera hecho una sistematización de los criterios de valor según el modelo deductivo, de tal modo que saltara a la vista la serie de axiomas éticos —las nudas estipulaciones últimas que constituyen las bases del sistema—, de suerte que se desecharan las pruebas de éstos, todavía quedaría la posibilidad de lo que Herbert Feigl ha llamado 'vindicación' [10]: la justificación de los axiomas mostrando los propósitos subyacentes en su uso, frente a las alternativas posibles. Pero,

---

[9] BERNARD BOSANQUET, *The Principle of Individuality and Value* (Londres, 1912), página 293.

[10] «De Principiis Non Disputandum...», en *Philosophical Analysis*, ed. Max Black (Ithaca, 1950).

indudablemente, se querrán tener sistematizados estos propósitos y añadidos a la misma serie de los axiomas. Y el proceso se repetirá. No hay ningún final garantizado; el sistema es siempre inferior a la propia vida que avanza, y así yo creo que lo mejor que puede tenerse en cualquier tiempo es lo que he denominado en otra parte 'la base valorativa' [11]. Esta es una estructura de interconexión del conocimiento humano y el esfuerzo humano, que incorpora las exigencias humanas fundamentales, las aspiraciones perennes y las metas principales, las condiciones necesarias centrales y los factores contingentes críticos de una época dada. Así como la pretensión de verdad o de adecuación científica por parte de un principio o ley en las cuestiones de conocimiento fáctico implica la predicción de que ese principio o ley se mantendrá en el cuerpo de la ciencia a medida que se acumulen nuevos datos y se logren ulteriores refinamientos teóricos, así también la pretensión de ultimidad en la ética entraña la predicción de que el principio de valor dado permanecerá a pesar de todo el progreso posterior del conocimiento y de la experiencia valorativa. La base valorativa no es trascendida y juzgada desde algún criterio último exterior, sino que queda abierta, y la continua valoración y re-evaluación, a la luz de la experiencia en desarrollo, es una posibilidad permanente.

III

Resta ahora simplemente anticipar tres posibles objeciones a la posición adoptada.

La primera es críticamente analítica. «Este esquema —se dirá— no tiene líneas claras de autoridad. Porque se evalúan las metas en términos de los impulsos y los valores, los impulsos en términos de las metas y los valores, los valores en términos de las metas, los impulsos y otros valores. Esto es peor que la anarquía: ¿No hay ningún punto fijo, ni un deber ser imperativo, ni el clásico bien supremo, ni tan siquiera una cualidad de bondad identificable aunque indefinible? ¿Hay una caterva de criterios que se cargan el trabajo unos a otros, sin decidir de qué son criterios?»

Respuesta. Lo malo de que todo el mundo viva cargándose el trabajo unos a otros no es el círculo vicioso ni la interdependencia, sino la falta de productividad. No hay nada malo en que la gente realice diferentes tareas, que tengan relación directa con la base de deseos, intereses, propósitos, necesidades, satisfacciones, etc., de la masa, en la que cristalizan los fines en todos sus sentidos, a la que contribuyen a organizar, y a la que se refieren asimismo en la evaluación, con la cual actúan en reciprocidad, y de la que cada vez podemos saber más. En el fondo, hay, por tanto, una fuente creadora constante. El grado

[11] *Ethical Judgment*, cap. IX. Ver más arriba, pág. 288.

de unidad que muestra la vida humana en los fines, en los procesos evaluativos y en el tipo de organización moral no es posible determinarlo a priori. Puede ser más fácil trazar un cuadro en una autocracia moral, pero acaso la vida sea inevitablemente, después de todo, más básicamente fragmentaria. ¿Hay más circularidad en la interacción de los criterios que hemos discernido que en los procesos políticos de la democracia? ¿No pensaba Aristóteles en el gobierno constitucional como comprometiendo a los ciudadanos que dirigen y a su vez son dirigidos? Abstractamente, ¿cómo podría un hombre ser al mismo tiempo gobernante y no gobernante? En ocasiones, lo que en abstracto se condena como un círculo vicioso es realmente una circulación de funciones. Lo mismo ocurre con nuestros criterios; también ellos se hallan encajados en un proceso temporal y pueden desempeñar distintos papeles en diversos contextos. Y si hay alguna pauta en el proceso entero, quizá resulte que no es un círculo, sino una espiral. Eso depende de si el efecto general es cada vez más productivo.

La segunda objeción está expresada en un tono cultural, con un preámbulo analítico. ¿No hay —se dirá— una brecha en mi concepto de 'experiencia del valor', bajo la cual lo arbitrario último entra por la puerta falsa? Este argumento apunta a que la experiencia valorativa de cada cual no carece de determinantes culturales, y, por tanto, todo lo que realmente tenemos es la procesión de los valores últimos históricos, sean cuales fueren las condiciones culturales precisas. Los hombres medievales buscaban la salvación personal como un fin último. Desde el antiguo protestantismo a través del auge del capitalismo cabe rastrear la exaltación de la autoafirmación individual. Muchos contemporáneos que piensan que están volviendo arbitrarios los fines al decir: «Mis fines últimos son los que *yo* quiero», están afirmando como un absoluto el valor de la afirmación de la voluntad individual, y éste es también un valor histórico último vigente en su época. Hay, pues, una arbitrariedad última, pero reside en el desfile de los ideales históricos; éstos, según se sostiene, pueden ser explicados causalmente, pero no pueden ser evaluados.

Respuesta. Este modo de análisis alcanza profundidad cuando investiga los valores subyacentes incluso en las alteraciones teóricas de la teoría del valor. Pero no hay que pararse aquí. ¿Por qué ha de verse la procesión histórica como la exhibición de la arbitrariedad de los fines? ¿No puede considerarse en lugar de ello como un proceso en gran escala de la evaluación de los fines principales? Los hombres ensayaron una serie de metas vitales importantes. En frase de MacBeath, que la usa en el título de su libro acerca de la ética primitiva, eran «experimentos sobre formas de vida» [12]. Ahora bien, lo que resultaron los experimentos puede ser una cuestión de disputa. La filosofía social

---

[12] A. MacBeath, *Experiments in Living* (Londres, 1952).

católica los ve como un creciente empeoramiento del hombre, que frustra su tarea básica mediante el énfasis excesivo sobre la voluntad individual y el contraénfasis sobre la totalidad abstracta. Los marxistas los ven como etapas sucesivas en el esfuerzo de los hombres por desplegar su fuerza productiva en fines materiales y culturales. Hay diferentes clases de respuestas, pero todas dan por supuesto que los hombres tienen algún carácter y algunas necesidades y que, en este cuadro histórico cambiante, están intentando satisfacer sus necesidades. Y así hay un fundamento para la evaluación comparativa; por difíciles que sean los problemas históricos, culturales y psicológicos, es demasiado pronto para cancelar tales indagaciones humanas como intrínsecamente imposibles de solución. De hecho, la aparición misma de la sensación de arbitrariedad en un contexto cultural de conflicto de poderes ¿no proporciona alguna indicación de que el poder puro en cuanto fin es profundamente insatisfactorio para los seres humanos?

Nuestra última objeción tiene un matiz metafísico, en la modalidad existencialista. Se dirá que yo he estado tratando de la ética del *observador,* no de la ética del *participante.* He supuesto que en cualquier momento los hombres *tienen* fines que pueden ser buscados, en lugar de que *crean* fines en el acto de elegir. Este supuesto es denominado la 'falacia profunda' de toda ética intelectualista, y se sostiene que vicia toda la tradición ética occidental, a excepción de los precursores del activismo contemporáneo [13].

Respuesta. Estoy de acuerdo en que la evaluación es un proceso en el que un hombre que se halla en un punto del tiempo mira hacia adelante y luego pregunta: «¿Saltaré? ¿De qué manera saltaré?», y que el no saltar o saltar de una manera familiar es una decisión. O al menos es susceptible de considerarse como una decisión, si se decide ensanchar esta categoría hasta abarcar toda elección consciente. (Si fuese una humilde categoría empírica cabría preguntar significativamente: «¿Decide uno realmente o sólo se aparta del hábito?». Nuestro impugnador anterior podría inducirnos a inquirir bajo qué condiciones históricas los hombres llegan a ver cada gesto como una decisión importante.) Pero ninguna decisión procede de un yo completamente en blanco. Si yo pregunto: «¿Quién eres tú, que estás decidiendo?», tu respuesta incluirá ya algunos fines o valores, porque no es posible dar cuenta de un yo sin algún ímpetu direccional. Sólo si dices que no tienes fines, sino simplemente que deseas tener algunos, puede tu objeción ser una objeción real. Y es obvio que esto no ocurre así. Mas no niego que en el acto de la decisión tengas el mundo ante ti, y que respecto a cada fin que yo pueda encontrar en ti tú puedes preguntar si continuar teniéndolo. Pero aun si consideras que Dios creó el mundo

[13] Ver también más arriba, págs. 82-85.

ex nihilo, de aquí no se sigue que tú puedas crear del mismo modo tus elecciones. El evaluar pertenece a la pausa anterior a la elección, sin que importe lo apretadamente que los juntes. Puedes ir y venir de la elección a la evaluación y de nuevo a la elección, e incluso puedes introducir las pautas de este vaivén en el área de la evaluación. No hay ninguna conclusión para este problema, pues la ampliación del área que abarca la evaluación es, a su vez, una parte extensa del significado de la libertad y de la apertura creadora que asignamos a la base valorativa porque hallamos este esfuerzo libertario en la vida humana. Pero si la vida humana es así o si debe ser simplificada, más estabilizada, y por qué, eso lo dejamos a los continuos experimentos sobre las formas de vida, a las reflexiones acerca de ellos y a nuevas elecciones.

Una postrera consideración. ¿No es el cuadro que he dado, según el cual siempre nos sumergimos, al igual que Homero y los poetas épicos, *in medias res,* y encontramos en torno a nosotros cuestiones relativas al hecho científico, a la naturaleza del universo y del hombre, a las metas permanentes, a lo que puede lograrse, etc., una representación exacta de la manera en que las grandes elecciones en la vida individual y cultural, incluso en los cambios violentos y las crisis históricas, se hacen inevitablemente o son susceptibles de hacerse? Tomemos el caso de la India, enfrentada con caminos alternativos. Puede querer la industrialización occidental, pero quizá no el sistema de familia occidental, ni el capitalismo occidental, en lo que cabe, si puede evitarlo. ¿Y por qué esto y no aquello? ¿No es en términos de lo que ella ha sido, y es, de los cambios en las instituciones y aspiraciones que han tenido lugar y de las necesidades que reclaman satisfacción? La India no evalúa la totalidad de la vida de golpe y fuera de todo contexto.

Marx escribió que ningún problema social surge en la escena histórica humana hasta que se tienen a mano los medios de su solución. Creo que era demasiado optimista: miraba hacia atrás a las sociedades que habían cambiado y sobrevivían. Se precisa una perspectiva más vasta de la evolución biológica para ver las especies que se extinguieron porque surgieron problemas para los que no había medios de solución a mano. Sin embargo, acaso sea verdad que ningún *problema de evaluación* surge en la conciencia humana hasta que los criterios para una solución satisfactoria son al menos oscuramente percibidos, negativamente si no de manera positiva. No hay que pensar que esto excluya el ensayo especulativo para la justificación de algo en todo caso. Pero la evaluación puramente especulativa debe contentarse con criterios especulativos hipotéticos, que, desde luego, son legión. Y si su ensayo es una búsqueda de tanteo, no requiere respuestas definidas, sino series alternativas de posibles respuestas. Es éste un viejo tema, hace tiempo aprendido en la historia de la matemática y de la ciencia. Es hora de aprenderlo en la ética.

La teoría de los ideales

Como estudio típico, según el método evaluativo, seleccionamos una categoría ética específica, la de los *ideales*. Puesto que es más específica que la de fin o la de valor, podemos prestarle una consideración detallada dentro de límites más estrechos y mostrar cómo el método analítico, el descriptivo y el causal-explicativo desempeñan su papel para hacer más eficaz el método evaluativo.

En la vida humana se concede una especial urgencia a la evaluación de los ideales, por el hecho de que constantemente está creciendo una nueva generación. A no ser que se le equipe con viejas actitudes a pesar de las condiciones cambiantes o a menos que se le confiera simplemente un sentido de tareas importantes a ejecutar, dejando el contenido de estas tareas como una especie de vacío valorativo que haya de llenarse fortuitamente, son indispensables una cuidadosa atención a la naturaleza de los ideales y criterios para su evaluación.

Las actitudes reflexivas hacia los ideales han variado entre amplios extremos. El respeto tradicional por los ideales como realidades espirituales básicas se resume en la siguiente anécdota contada por Pareto [1]:

> En enero de 1914 el gobierno francés logró aprobar un proyecto de ley asignando 20.000 francos para un funeral nacional por el general Picquart. Un miembro del Senado se levantó para interpelar sobre qué servicios había prestado el general al país. El primer ministro, M. Doumergue, replicó: «¡Usted me pregunta qué servicios ha prestado el general Picquart a la nación! ¡El creía en la justicia inmanente y en la verdad!».

En un estilo similar, pero en un contexto muy diferente, Fernando de los Ríos, que estuvo al servicio del gobierno republicano español en su infructuosa

---

[1] V. PARETO, *The Mind and Society* (1935), III, 1311. Citado en HUNTINGTON CAIRNS, *Legal Philosophy from Plato to Hegel* (Baltimore, 1949), pág. 19. Cairns también sugiere el contraste con Sumner, indicado más abajo.

resistencia frente a la sublevación fascista, dijo una vez: «Si no hay ideales platónicos, entonces ¿por qué luchamos?».

Una concepción contraria de los ideales se encuentra en el tratamiento sociológico de Sumner:

> Cada grupo, en cada época, ha tenido sus 'ideales' por los cuales ha combatido, como si los hombres hubieran lanzado burbujas al aire, y luego, extasiados por sus bellos colores, hubiesen saltado para cogerlas. En los mismos procesos del análisis y la deducción tienen entrada los más perniciosos errores [2].

Y, de nuevo:

> *Ideales.* Un ideal es enteramente anticientífico. Es un fantasma que tiene poca o ninguna conexión con el hecho. Los ideales se forman muy a menudo en el esfuerzo por escapar de la dura faena de tratar con los hechos, que es la función de la ciencia y del arte. No hay ningún procedimiento por el que alcanzar un ideal. No hay ninguna prueba mediante la cual verificarlo. Es, por tanto, imposible construir una proposición acerca de un ideal, que pueda ser demostrada o refutada [3].

¿Qué es un ideal?

Dados tales enfoques antagónicos de la naturaleza de los ideales es importante aclarar, en primer lugar, el concepto de ideal y el fenómeno de mantener ideales. Esto entraña el uso de los métodos descriptivo y analítico, de una manera comparativa.

Descripción fenoménica del ideal. Fenoménicamente considerado, el ideal cae dentro de la escala comprendida entre lo que es urgente y lo que es anhelado. El alimento es más que un ideal para un hombre famélico; si se puede tener hambre del ideal, no cabe sentir demasiada voracidad por él. Tampoco puede contarse como un ideal un antojo placentero, algo deseable, si la naturaleza u otras causas concurren para llevarlo a efecto. Cierta fuerza de arrastre es una condición mínima; es el tono emocional específico del ideal. El ideal no sólo manda o afirma o cuenta; el ideal *atrae.* La descripción de Platón de la belleza, en el *Banquete,* como la senda hacia el bien, sigue este enfoque, y la

---

[2] W. G. Sumner, *Folkways* (ed. rev.; Boston, 1934), pág. 32 (sec. 37).

[3] *Ibid.,* pág. 201 (sec. 203). Sumner, sin embargo, muestra más adelante (sec. 204) cuándo los ideales pueden ser útiles.

tradición mística lo elabora. El ideal aferra el alma entera; tan hondamente nos excita su más leve vislumbre que, según Platón, ningún hombre ve el bien y, sin embargo, elige el mal.

No obstante, un ideal no puede ser reputado simplemente como un valor que nos agita profundamente. Porque el objeto de la pasión también se adueña del alma entera. Si ha de trazarse una distinción entre el ideal y la pasión —a veces insinuada al decir que el ideal eleva y las pasiones estrechan el yo— se requiere una psicología más específica. La cualidad general del dinamismo es una respuesta parcial, no completa, a nuestra cuestión.

Caracterización de los ideales por el tipo de contenido. La lejanía es comúnmente considerada como una marca central del valor que es un ideal. Perseguir el ideal es abandonar el presente por el futuro, lo cercano por lo distante, dice Hartmann, quien incluye su discusión de los ideales en el capítulo titulado «El amor a lo remoto» [4]. En el uso ordinario los valores lejanos, las metas accesibles pero no practicables, que incitan a los hombres pero que siempre quedan fuera de su alcance, se identifican como ideales. La paradoja de Santayana, en su obra *La razón en la religión,* de que los dioses para conservar un carácter ideal deben ser inexistentes, de que un ideal encarnado es un ídolo cuyos pies de barro el tiempo los deja al descubierto, comporta semejante concepción. Este enfoque se ve robustecido por el contraste corriente entre lo ideal y lo real. Dewey, sin embargo, dice: «Los valores mayores y más remotos de un acto forman lo que ordinariamente se denomina un ideal», y niega que los ideales sean «metas fijas, remotas, demasiado lejanas para ser nunca realizadas en la conducta...» [5]. Esta referencia a los valores mayores de un acto sugieren un segundo elemento del contenido, a veces considerado esencial: la abstracción. Los valores abstractos como la justicia y la libertad son estimados como ideales en un sentido primario.

Estos dos elementos contribuyen a nuestra concepción del ideal. El contenido debe estar lo bastante apartado de una ejecución rápida para excitar las energías de un hombre durante un período de tiempo. Pero esto no tiene por qué significar que la ejecución es imposible. Tampoco es la abstracción una condición necesaria de todo ideal. Los ideales de mucha gente son perfectamente específicos. Tener un hogar y una familia es un ideal en la vida de la mayoría de los hombres. ¿Y quién no ha oído hablar del ideal de tres comidas completas al día? Hay una historia conmovedora del escritor *yiddish* Peretz acerca de un hombre cuya vida humilde, soportada sin una queja, fue un modelo de piedad. A su muerte las puertas del cielo se abrieron al instante y fue

---

[4] NICOLAI HARTMANN, *Etica* (Nueva York, 1932), vol. II, cap. XXX.
[5] DEWEY Y TUFTS, *Ethics* (ed. rev.; Nueva York, 1932), pág. 301.

conducido directamente a los pies del Todopoderoso. Ante la concesión de Dios de que eligiese lo que quisiera como recompensa, al principio se quedó vacilando y luego confesó que había algo que su corazón siempre había ansiado. ¿Podría tener un bollo de pan blanco con mantequilla *todos* los días?

Tales ideales no son ni abstractos ni imposibles de conseguir. La proposición ulterior de que la naturaleza ética del hombre es esencialmente inquieta, que la idealidad se desvía de lo que se posee, es una cuestión distinta. Igualmente, el juicio normativo de que los hombres deben preferir los ideales inalcanzables requiere una confirmación independiente.

Formulación lógica del ideal. El ideal puede caracterizarse también desde un punto de vista lógico. Un ideal se formula de modo diferente que un imperativo o una regla. «No matarás» es un imperativo; «el matar es injusto» es una regla, mientras que «paz en la tierra» es un ideal. El imperativo es un mandato, en este caso un mandato general. La regla presenta un criterio universal o general para la elección en la acción o la deliberación. El ideal se refiere a un estado de existencia propuesto.

Caracterización del ideal por su papel. A veces reconocemos que una forma de vida proyectada es un ideal, no por su formulación lógica ni por su contenido específico, sino por su papel en la arena de la elección y de la conducta. Un ideal es así un valor que sirve para organizar otros valores, ya sea dentro de la vida de una persona dada o entre los hombres en general [6]. Sea cual fuere el contenido que resulte tener tal alcance en las vidas particulares, es un ideal dentro de esas vidas.

La altura valorativa como marca distintiva. Cabe sugerir asimismo un elemento puramente valorativo para la identificación de los ideales. Así considerada, la idealidad caracteriza a los valores más elevados o más grandes frente a los menores. En este sentido, dice G. E. Moore que cuando calificamos de 'ideal' un estado de cosas «siempre queremos afirmar, del estado de cosas en cuestión, no sólo que es bueno en sí, sino que es bueno en sí en un grado mucho más alto que otras muchas cosas» [7]. Aun cuando los ideales se identifiquen de otra manera, esta cuestión de su posición en una escala de valores sigue siendo central.

Concepción sumaria del ideal. De conformidad con todos estos enfoques, el género del ideal es un *fin o meta de positivo valor.* A la luz del aliento del significado y del uso del término, sus diferencias pueden considerarse mejor como una pauta de los elementos que han emergido. Un ideal es, pues, un es-

---

[6] Esto se halla en la línea del tratamiento de la armonía, que se encuentra, por ejemplo, en el libro de SANTAYANA, *Life of Reason* (Nueva York, 1905), o en el de R. B. PERRY, *General Theory of Value* (Nueva York, 1926).

[7] G. E. MOORE, *Principia Ethica* (Cambridge ,1903), pág. 182.

tado de existencia valorado propuesto que excita a un hombre de tal manera que éste se ve movido a trabajar para conseguirlo. Permanece durante algún tiempo dentro o cerca del centro de su escenario ético. No es fácil de lograr, pero no tiene por qué ser intrínsecamente inalcanzable; al menos es posible aproximarse a él. Como es una fuente de atracción relativamente estable durante un período considerable, o es abstracto en el sentido de general, o es difícil y requiere una extensa ordenación de recursos. No es un valor de clase baja, sino uno que, aun siendo un valor en sí, con frecuencia actúa como una base de organización y discriminación dentro de la masa de valores. Y en la escala de valores de cualquier individuo sus ideales se encuentran cerca de la cima.

Sin duda podría ofrecerse arbitrariamente una definición más estricta del 'ideal', pero es dudoso que cumpliera el propósito de analizar ese elemento en las teorías éticas que aquí nos interesan. Es posible, desde luego, que para la construcción de una teoría ética mejorada se requiera un mayor refinamiento de la definición. Semejante refinamiento habría de seguir, no preceder, a un estudio más completo de la fuente y del papel de los ideales en la vida humana.

¿Por qué tienen ideales los hombres?

La pregunta de por qué los hombres tienen ideales interroga en parte por el papel que los ideales desempeñan en la vida humana y, en parte, por un cuadro causal o explicativo más amplio. En ambos aspectos la pregunta cae dentro del dominio de lo que hemos llamado, en la parte IV, las 'indagaciones del contexto'. Ahora bien, puesto que hemos sugerido que las teorías éticas en sus perspectivas existenciales subyacentes —es decir, en su visión del hombre y de su mundo, de la naturaleza humana, del predicamento humano [8]— incorporan diferentes respuestas a las cuestiones causal-explicativas, cabe esperar que las interpretaciones de la significación de los ideales marchen en diversas direcciones. La investigación comparada muestra que éste es realmente el caso. En su conjunto, los tipos de interpretación pueden clasificarse en dos grandes grupos: el teológico e idealista, por un lado, y el materialista y naturalista, por otro. Cortándolos trasversalmente se hallan los énfasis sobre distintas fases del hombre y de la naturaleza, tales como la biológica, la psicológica, la social y la histórica [9]. Un tratamiento causal-explicativo de los ideales, como el presente, que no tiene en cuenta todas las perspectivas existenciales en detalle,

[8] Ver más arriba, págs. 31 y sigs. y 293 y sigs.

[9] Para un esbozo más completo de los diferentes tipos de perspectivas existenciales y de los criterios para su evaluación ver mi *Science and the Structure of Ethics,* cap. II.

sólo puede tener un objetivo limitado: llamar la atención sobre las facetas de los problemas a menudo descuidadas, escudriñar los elementos comunes de las varias interpretaciones y especialmente los que suscitan debates científicos susceptibles en principio de alguna solución, precisar las diferencias y, en general, fijar la atención sobre las propiedades de los ideales que pueden ser útiles para describir un ideal particular más adecuadamente, en preparación de su evaluación.

Los enfoques teológico e idealista de los ideales. En las exposiciones teológicas e idealistas de los ideales el fenómeno de tener o perseguir un ideal recibe, en definitiva, de una forma u otra, un *status* cognitivo. Los ideales proporcionan una revelación del especial carácter espiritual o estructura del mundo. Unas veces ésta es considerada como una estructura metafísica u ontológica (v. gr., la naturaleza de Dios), otras veces como una estructura específicamente axiológica de valores eternos.

La nota de lo eterno atraviesa el ámbito entero de los análisis idealistas. Para Platón los ideales humanos de la justicia, la belleza o la verdad representan todos el esfuerzo del alma encarcelada, conducida por el vislumbre de lo real o lo eterno, a lo cual ella pertenece. Y a despecho de su dinamismo la perspectiva hegeliana se inclina en última instancia a percibir —por usar la frase de Bosanquet— «el latido del corazón de lo Absoluto en nuestro mundo efectivo» [10]. Bosanquet ataca enérgicamente la vinculación de los ideales al propósito y al esfuerzo dentro de un contexto temporal; el propósito representa meramente la imperfección del yo finito. «El gran enemigo de todo sano idealismo es la noción de que el ideal pertenece al futuro. El ideal es lo que podemos ver a la luz del todo, y la manera en que configura el futuro para nosotros es tan sólo un incidente —y nunca el incidente más importante— de nuestra lectura del pasado, el presente y el futuro en su unidad» [11]. Análogamente, un idealismo realista contemporáneo como el de Hartmann demanda un reino eterno de valores autosubsistentes.

En ninguno de estos enfoques, sin embargo, se hace hincapié en la apreciación puramente contemplativa del ideal. Platón reconoce una fuerza creadora en la belleza e insiste en que realmente ver el bien es esforzarse en conseguirlo. Bosanquet no se interesa por lo abstracto en cuanto tal; una creciente autoconciencia se abre camino en la pauta de la vida y del esfuerzo. Y Hartmann, aunque acentúa básicamente el discernimiento de los valores por el sentido valorativo del hombre, no obstante busca ideales que «miren hacia adelante»,

---

[10] BERNARD BOSANQUET, *The Principle of Individuality and Value* (Londres, 1912), página 20. Cf. la franca aserción de ROYCE: «Estoy buscando lo Eterno» *(The Philosophy of Loyalty* [Nueva York, 1911], pág. 10).

[11] BOSANQUET, *Ibid.*, pág. 136.

que sean «prácticamente factibles» y «éticamente significativos», y critica «un ideal exaltado pero impracticable y quimérico» [12]. Pero, en definitiva, todos estos procesos existenciales o temporales tienen un papel ampliamente instrumental. En esencia, el hombre, mediante sus ideales, se supera o trasciende a sí mismo, y la revelación de lo real en una forma u otra es la misión última de los ideales.

Los enfoques materialista y naturalista de los ideales. En los análisis materialistas, y en la teoría naturalista, que es generalmente materialista en su aspecto ético, a los ideales se les da un puesto en la matriz del tiempo y del cambio. Todas las formas especifican algunas condiciones existenciales o matriz de las necesidades o problemas humanos, dentro de la cual surgen los ideales y funcionan como soluciones proyectadas. Las cualidades que brotan en la conciencia en estos procesos no tienen por qué ser negadas o desechadas ni en su realidad ni en su valor, pero no están aisladas de su asociación y sus papeles con respecto a los procesos subyacentes.

A veces la escena se monta en términos físico-biológicos. En Santayana, por ejemplo, a pesar de un exaltado elemento platónico, está «la fricción de las fuerzas materiales» que se convierte en «la luz de los bienes ideales» [13]. Cuando los impulsos biológicos tropiezan con obstrucciones o requieren cooperación, se engendran los ideales para proporcionar soluciones y movilizar energía (ideales del amor, la familia, los sistemas económicos y otras instituciones sociales y sentimientos de grupo). En contraste, Santayana señala en un contexto el fracaso de la respiración para engendrar una multitud de sistemas ideales. La abundante presencia del aire, el carácter individual del proceso de su apropiación, la ausencia de conflictos en cuanto a él [14], todo esto lo reduce a una actividad de fondo de escasa estimulación en la producción de ideales.

A veces la escena para los ideales se monta a la luz de conceptos psicológicos. Especialmente en los tratamientos recientes la influencia de las escuelas psicoanalíticas ha planteado cuestiones respecto al punto del desarrollo del yo en que pueden surgir los ideales, a los tipos de funciones que desempeñan y a los procesos dinámicos que representan, etc. [15].

Ocasionalmente, la escena de los ideales se ha montado en el contexto de

---

[12] *Op. cit.*, II, 323.

[13] *Reason in Society* (Nueva York, 1905), pág. 9.

[14] Excepto allí donde, según añadiría una psicología contemporánea, la respiración del niño se cruza con otras exigencias en la relación paternal, y surgen trastornos psicológicos; o donde, como apuntaría el sociólogo, los factores industriales producen niebla y otras impurezas, engendrando los ideales sociales de una atmósfera pura o los anhelos románticos de un retorno a la vida campestre.

[15] Ver las sugestiones más abajo, en la discusión de la «autenticidad», como un criterio en la evaluación de los ideales.

concepciones sociales e históricas. Así, Spencer es específico en cuanto al cambio de los ideales desde una sociedad militar a otra industrial, y Marx atribuye a los ideales un significado diferente no meramente en las diversas épocas, sino, en su contenido, en las distintas clases. Analiza los ideales universales de la misma manera, mostrando que su universalidad expresa rasgos comunes o recurrentes de las sociedades hasta ahora existentes. (La justicia, por ejemplo, refleja el clamor contra la explotación en todas las sociedades clasistas precedentes.)

Algunas propiedades de un ideal particular. Cierto número de propiedades específicas de los ideales resultarán útiles en la preparación de un ideal para su evaluación.

Todo ideal que se encuentra en la vida humana tiene algún tipo de relación o vinculación con la gente que lo mantiene o lo persigue. Las perspectivas materialistas y naturalistas pueden decir que el ser o la existencia misma de un ideal consiste en su ser mantenido o perseguido. Las perspectivas idealistas o eternalistas pueden subrayar la independencia del ideal respecto al hecho contingente que es apreciado por los seres humanos particulares; Hartmann, por ejemplo, supone que los ideales son eternamente autosubsistentes y que sólo el acto de su discernimiento es local y temporal. En cualquiera de los dos casos es posible centrar la atención sobre la sucesión de personas, en el tiempo y en el espacio, que han tenido esta vinculación con un ideal dado. Hablaremos, pues, del *emplazamiento de un ideal* como el conjunto de individuos o grupos para los que ha funcionado como un ideal, durante el período en que ha funcionado así.

Por otro lado, si una perspectiva filosófica prefiere hablar de los ideales en tanto que cambiantes en sí, y otra en tanto que eternos pero cambiante la relación de los hombres con él, en ambos casos hay un fenómeno de cambio que es posible describir una vez que se tenga el emplazamiento del ideal particular. En este sentido podemos pensar en la historia de un ideal y hablar de la sucesión de las cualidades y relaciones que tiene durante su historia como de su *carrera.* A este respecto, el cambio es un rasgo normal de los ideales y la carrera de un ideal se traduce frente a la historia en acontecimientos. Así, un ideal puede tener un nacimiento y hasta una defunción. No hay ninguna inconsistencia en la noción de la muerte de un ideal. En rigor, incluso cabe hablar de la muerte natural de un ideal. La muerte natural de un ideal afortunado es pasar de los sentimientos a las instituciones humanas y, cuando queda así encastrado, darlo por sentado hasta el punto de que desaparezca la intensidad debida a la tensión, de suerte que sólo un loco obraría contra él. Esto no significa que los valores que encarna hayan muerto, ni es nuestro intento matar todos los ideales. Pero no hay por qué alarmarse ante preguntas como

la de Bosanquet: «¿Son la fruición o la perfección realmente la muerte del valor?» [16]. En el caso de algunos ideales, al menos, —paz en la tierra, por ejemplo—, la muerte natural por su consecución en el sentido descrito está descontada.

Cabe introducir seguidamente la concepción de la *base* o *fundamentos de un ideal*. Esta se halla constituida por las necesidades del individuo o del grupo expresadas por el ideal o sobre las que descansa el ideal. Que todo ideal tiene una base en este sentido se sigue en parte de la definición del ideal. Puesto que está situado a cierta distancia, habrá metas intermedias; como tiene la capacidad de organizar y discriminar dentro de la masa de valores, en cierto sentido les da forma a éstos. Pero, esencialmente, la tesis de que todo ideal tiene fundamentos es una enseñanza empírica de las ciencias humanas que estudian los ideales en términos de su funcionamiento social y psicológico. Este concepto tiene una aplicabilidad obvia a las perspectivas materialistas y naturalistas ilustradas más arriba. Mas también es aplicable a las perspectivas idealistas y teológicas, ya que éstas incorporan generalmente alguna concepción del yo y de sus necesidades, en su esfuerzo hacia el ideal.

Los conceptos del emplazamiento y la base de un ideal nos permiten precisar dos falacias corrientes en el tratamiento de los ideales, que cabe juntarlas bajo el único título de *la falacia de la base mal colocada*. Por vaguedad de la referencia, un ideal dado puede ser erróneamente ubicado. Es posible, por ejemplo, hablar de libertad religiosa como si consistiera en que los derechos de una secta cristiana frente a los de otra secta cristiana no deben excluirse del campo de la labor misionera. Si es así, nuestro emplazamiento es la población del siglo XVII; el ideal actual de la libertad religiosa descansa en las exigencias de todas las personas, las no cristianas al igual que las cristianas, las no religiosas lo mismo que las religiosas. O, también, si se localiza correctamente, un ideal puede referirse a sólo una parte de la base, es decir, únicamente a algunas de las necesidades en que se apoya. Así, el ideal de la oportunidad educativa se discute a menudo como si fuese primordialmente la expresión de los deseos de los jóvenes más inteligentes de utilizar sus capacidades mediante el ingreso en las profesiones. Esto pasa por alto las necesidades de la comunidad en cuanto a la expansión de su servicio profesional. Es más o menos como si el ideal de una buena educación médica se discutiera solamente desde el punto de vista del mejoramiento de la posición de los médicos, sin referencia a las necesidades de la comunidad en cuanto pacientes.

Cuando las necesidades de la base están en conflicto —como pueden estarlo incluso en el individuo y con frecuencia en el grupo—, la falacia de la base

---

[16] *Op. cit.*, pág. 137.

mal colocada puede producir una considerable deformación. Así, todo el cinismo maquiavélico hacia los ideales políticos procede en gran parte de verlos simplemente como las armas propagandistas de los que están en el poder. Es decir, los ideales son referidos únicamente a su base en el grupo dirigente. Una doctrina más realista vería la libertad, por ejemplo, como un ideal que expresa el esfuerzo de la masa de los hombres luchando por aligerar sus cargas. De aquí que la teoría de tipo maquiavélico, por su mismo análisis, se sitúa en el bando de la clase dominante en su fase más cínica, y su olvido de las aspiraciones de los súbditos refleja simplemente una aceptación de su posición. No es sorprendente que todo este enfoque de los ideales estuviera muy en boga en los años treinta, durante el florecimiento del fascismo. Fue la sombra de los valores fascistas, suspendida sobre la teoría política de los países de democracia liberal. Un buen ejemplo de semejante análisis de los ideales es el tratamiento por Burnham de la «libertad de la indigencia» durante la Segunda Guerra Mundial. Cuando los hombres se morían de hambre en gran parte del globo, cuando en Gran Bretaña y en América crecía la presión pública por aumentar la seguridad social, cuando se proponían instrumentos internacionales para la industrialización de las áreas subdesarrolladas, todo lo que Burnham pudo ofrecer para estimar el ideal fue calificarlo de vacío de sentido en términos de la política realista, ya que «los hombres son seres indigentes; sólo se ven libres de la indigencia con la muerte» [17]. Así, pues, colocaba la base en el fenómeno físico de las necesidades de los tejidos, y no en las necesidades sociales e históricas de los hombres.

El análisis de la base de un ideal dado, más la comprensión de su causalidad, nos permite juzgar el grado en que su aparición es inevitable, parcialmente controlable o plenamente sometida a control. Llamaremos a esto la *controlabilidad* de un ideal.

Un ideal general es inevitable si surge casi invariablemente de rasgos que penetran en toda la vida humana o casi es dictado por necesidades universales. Por ejemplo, puesto que el mero actuar tiene una conexión obvia con la satisfacción de necesidades, cabe esperar que la ejecución en cuanto tal tenga una cualidad ideal; quizá sea esto así, aunque no siempre se señala explícitamente. De igual modo, el apremio de numerosas necesidades que demandan satisfacción puede ser el fondo que hace inevitable algún ideal como la felicidad. Su inevitabilidad puede juzgarse por el hecho de que incluso los sistemas éticos que la rechazan a menudo añaden que sus valores (la virtud, verbigracia) constituyen la «verdadera» felicidad.

Un ideal particular es relativamente inevitable si aparece invariablemente

---

[17] JAMES BURNHAM, *The Machiavellians* (Nueva York, 1943), pág. 26. Cf. pág. 177.

en condiciones psicológicas y culturales especiales. Así, los ideales del éxito y del progreso son probablemente inevitables en la etapa presente de nuestra cultura. El establecimiento de las condiciones precisas subyacentes en ellos no es en manera alguna una tarea sencilla.

El moldear el carácter de la juventud ha dado lugar con frecuencia a concepciones de un control mayor sobre la formación de los ideales. Desde el antiguo contraste entre Esparta y Atenas hasta las rápidas transformaciones modernas atestiguadas en la Alemania nazi y en Rusia, la noción de una mayor autoconciencia y un mayor control del desarrollo de los hombres ha tenido gran predicamento, aunque la posibilidad de un poder concentrado, implícito en tal concepción, encierra un potencial siniestro. No obstante, el problema mismo es inevitable, y una de las principales lecciones educativas de la experiencia democrática del siglo xx ha sido la de que los niños no crecen automáticamente con mentalidad democrática si se los deja solos, sino que el carácter que desarrollan depende de la estructura de su ambiente personal e institucional.

Además de las propiedades de los ideales que hemos considerado, nuevas propiedades —tales como la distancia, el dinamismo, la intensidad, etc.— serán identificadas más adelante, al determinar los criterios de su evaluación.

La evaluación de los ideales en cuanto categoría ética

La evaluación de la categoría específica del ideal es más sencilla que la evaluación de la categoría genérica de la meta o el fin, que examinamos en el capítulo anterior. La razón de ello es quizá que estamos más familiarizados con la gente que carece de ideales que con la gente que no tiene metas. Existe, por ejemplo, el oportunista, que nunca se compromete en ninguna meta lo bastante distante para adquirir proporciones ideales. Su mira es una especie de satisfacción inmediata o un dejarse arrastrar por el presente con metas fácilmente alcanzables. El no desea que los demás no tengan ideales, pero piensa que son demasiado molestos. Otra posibilidad es el cínico, quien cree que tener ideales es algo así como un autoengaño. En general, y no meramente en términos de los individuos aislados, una sociedad podría formular sus ideas éticas de tal manera que omitiese esta categoría ética. Las bases causales de semejante situación es una cuestión empírica. A priori, buen número de hipótesis se sugieren por sí mismas. La sociedad podría encontrarse a un nivel material tan bajo que no se dispusiera ni de tiempo ni de energía para proyectar ideales. En tales condiciones, los ideales podrían aparecer desempeñando una función compensatoria, pero es igualmente posible que la imaginación poblara el mundo de objetos aterradores en lugar de sucedáneos ideales. Por otro lado, es con-

cebible un alto estado de abundancia, en el que las metas se lograran con tanta facilidad que no se desplegara ningún ideal. Parece más probable, sin embargo, que en las circunstancias de este mundo y de su historia serían necesarios algunos ideales muy definidos y fuertes para conseguir y mantener esa abundancia. De aquí que los ideales podrían requerirse como vigas en el armazón ético-social.

El ataque de Nietzsche a la categoría. Aunque Nietzsche parece a veces estar criticando solamente un conjunto de ideales, en lugar de los ideales como tales, en otros contextos dirige su ataque contra la categoría entera. Está, por ejemplo, su aserción de que los ideales son peligrosos porque rebajan las realidades, pero ocasionalmente son indispensables como remedios curativos. Otras veces ataca los ideales como surgiendo de la debilidad: «El 'ideal' es al mismo tiempo la pena que el hombre paga por el enorme gasto que tiene que hacer en todos los deberes reales y apremiantes. Si la realidad cesara de prevalecer, se seguirían sueños, fatiga, debilidad: un 'ideal' incluso podría ser considerado como una forma de ensueño, fatiga o debilidad» [18]. Pero ni siquiera en tales contextos cabe estar seguro de que no es a ideales específicos a los que se está oponiendo. Pues añade: «La 'inocencia' para ellos es el embrutecimiento idealizado; la 'beatitud' es la ociosidad idealizada; el 'amor', el estado ideal del animal gregario que ya no tendrá enemigos. Y así, todo lo que rebaja y humilla al hombre es elevado a un *ideal*». En cualquier caso, por tanto, a menos que uno emplee el específico montaje escénico de la voluntad de poder que Nietzsche ofrece, en donde todo esfuerzo expresa una voluntad de dominar o sojuzgar, es preferible ver sus críticas como un intento de distinguir entre los ideales espúreos que expresan debilidad y los ideales auténticos que brotan de la fortaleza.

Los valores funcionales de la categoría. Hay muchos motivos para evaluar positivamente el papel de los ideales. Esto quedará más claro en la discusión de los criterios para la evaluación de los ideales específicos. En general, entran en juego tanto valores positivos como instrumentales. Entre los primeros está una conciencia más elevada, un plano de vida más intenso. Entre los segundos está el grado de progreso posibilitado por el papel organizador de los ideales y la manera como sustentar la estructura social. Además, hay sin duda costos considerables en la economía psicológica individual, así como en el ejercicio de los controles sociales. Cabría indudablemente obtener un acuerdo dominante

---

[18] *La voluntad de poder,* trad. ingl. Ludovici (Nueva York, 1924), I, 270. Cf. su elocuente descripción, en *La genealogía de la moral,* trad. ingl. Samuel (Londres, 1923), páginas 47-49, de la manera en que los «talleres en donde se fabrican los ideales» se especializan en convertir la debilidad en mérito, la impotencia en bondad, la miseria en beatitud.

sobre la conveniencia general de tener ideales, con la mayoría de las discrepancias transferidas a los problemas que entrañan la selección de ideales específicos o reducidas al deseo de que la vida en la tierra fuese menos compleja de lo que efectivamente ha resultado ser [19].

Criterios para la evaluación de los ideales específicos

Puesto que los ideales son fines o metas de valor positivo, diferenciados por una configuración de varios elementos [20], se sigue que los criterios sugeridos en el capítulo anterior para la evaluación de los fines tendrán alguna aplicación en la evaluación de los ideales [21]. Pero, desde luego, los rasgos diferenciadores de los ideales pueden impedir que esta aplicación sea inmediata y directa. Los criterios tienen que ser reconsiderados en los contextos específicos. Por ejemplo, el atractivo de los ideales puede no ser del mismo tipo que el atractivo de los fines, porque los ideales son usualmente más remotos y la cuestión de la asequibilidad puede adoptar una forma diferente por la misma razón. A su vez, dado que los ideales actúan como una base de organización y discriminación dentro de la masa de valores, es probable que se requiera algo más complejo que el criterio de constructividad o destructividad. Además, en la etapa actual de la teoría ética la teoría de los fines no está todavía sistemáticamente desarrollada, de modo que no nos hallamos en condiciones de hacer deducciones para un área particular partiendo de los principios fundamentales del campo general. La identificación de los criterios y la formación de patrones tienden a ser meras búsquedas inductivas fragmentarias, que intentan clasificar y sistematizar los criterios que resultan operativos en la vida humana. Por último, según vimos al tratar de los fines y los valores, debemos ser conscientes de los supuestos valorativos que entran en la aceptación como criterio de una forma dada de apreciación.

En lo que sigue sugerimos siete *puntos de referencia* en el examen de un ideal y en la tentativa de decidir si merece consolidación o suplantación. Con respecto a estos puntos de referencia cabe moldear los criterios mediante la combinación de los valores compartidos con el conocimiento establecido.

Solidez de los fundamentos. Los ideales pueden compararse en razón de

---

[19] El prototipo de tal doctrina es la facilidad con que Platón abandona en la *República* su primer estado ideal sencillo y bucólico por una estructura reglamentada más compleja. Socialmente, la oposición a los ideales que implican organización puede ser a menudo un anhelo de la simplicidad del pasado.

[20] Ver más arriba, págs. 310 y sig.

[21] Ver más arriba, págs. 294 y sig.

las necesidades que les sirven de cimientos. No hay motivos para una delimitación a priori de los tipos de necesidades aquí implicadas. Pueden ser biológicas (alimento y sexo), psicológicas (afecto), sociales (bases colectivas del patriotismo) y, de ordinario, arrastran muchos elementos. En los fundamentos, a menudo no se traza una distinción rigurosa entre las necesidades y las metas y valores; pueden surgir ideales complejos en el intento de actualizar otras metas y valores, así como en el de expresar necesidades más primarias.

Desde este punto de vista cabe señalar que ningún ideal está bien fundado si descansa en necesidades triviales o transitorias o, desde un punto de vista social, en las necesidades de una minoría. De aquí que la duración de las necesidades, los grupos afectados, la importancia de las necesidades entre otras necesidades, la interconexión de las necesidades que forman una base compacta, todo esto resulta relevante aun cuando requiera una mayor precisión o sólo admita un juicio cualitativo aproximado. Así, la fuerza de los ideales políticos procede de las necesidades primarias de las masas. La fuerza del ideal de la verdad es tremenda, puesto que su fundamento es el ámbito entero de la incertidumbre y la inseguridad en la vida humana, tanto respecto a la naturaleza como a las relaciones de los hombres.

El que la solidez de los fundamentos, tal como se ha descrito, se convierta en un criterio de la excelencia de los ideales, depende de los valores incluidos en el armazón del juicio. Su solidez frente a un ideal puede ser mantenida por alguien que desdeñe lo común, rechace lo duradero o lo sustancial en favor de lo pasajero o aspire a la unilateralidad más que a la multilateralidad en la expresión de la naturaleza del hombre. Semejantes antítesis se encuentran con más frecuencia en los juicios de valor estético que en los juicios éticos. De todos modos, y ciertamente desde un punto de vista social, la solidez de los cimientos, y no su debilidad, es un mérito en un ideal, lo mismo que en un edificio.

Intensidad. La intensidad en el juicio de los ideales corresponde al atractivo en la evaluación de las metas, recayendo más la atención en la reacción del sujeto debido al carácter lejano del ideal. La intensidad es comúnmente reputada como una marca del grado de valor. Bentham la incluía entre las medidas del mérito de un placer. Perry la define, con precisión, en su *Teoría general del valor,* como el grado de despertamiento de un interés (ya que se estima que el valor es el objeto del interés), es decir, «el grado en que ha adquirido el dominio del cuerpo como un todo o la magnitud en que las diversas partes del cuerpo son determinadas, tanto en su funcionamiento como en su inhibición, por los requisitos del interés» [22]. Esto establece en la forma del comportamiento

[22] *General Theory of Value* (Nueva York, 1926), pág. 629.

la misma peculiaridad que Platón señala en el ideal, que aferra al alma entera y la arrastra hacia adelante.

Se requiere cierto grado de intensidad para constituir un valor como ideal. El límite inferior es lo meramente deseado, el superior lo urgente. No es posible ninguna medida exacta, ni hace falta, porque la intensidad es probablemente el rasgo que más íntimamente nos revela que cierto contenido considerado se ha convertido en un ideal. El emplazamiento del límite superior es, a su vez, evidentemente, una cuestión de valor más que de definición. A veces llega un momento en que la devoción absoluta al ideal se siente como una especie de venta del yo en esclavitud. Quizá el límite se juzgaría en diferentes puntos para los distintos campos del contenido o para la diversa solidez de los fundamentos. La misma intensidad que en la lucha por la liberación nacional es una marca de elevados ideales sería calificada de fanatismo en el choque de los partidos políticos en una democracia que funcione bien. El juicio de fanatismo, sin embargo, no es equivalente a una intensidad de un ciento por ciento. Probablemente indica una distinción cualitativa en la manera como se mantiene el ideal, y puede indicar nuevos elementos emocionales en los fundamentos.

En la mayoría de los casos, por debajo del límite superior, el ideal más intensamente mantenido es estimado como de mayor mérito. Pero esto es asimismo una valoración distinta, que descansa en el hecho de que la cualidad de intensidad elevada es a su vez deseada. Esto resulta claro de las actitudes contrarias hacia el éxtasis en las diferentes sociedades. En unas, el éxtasis es valorado y normalizado como un objetivo; en otras, se percibe como un apartamiento excesivo de la moderación del sentimiento. El uso de una escala de intensidades en la evaluación de los ideales es así, a su vez, una función de la valoración social. Esto no excluye, sin embargo, la posibilidad del establecimiento de elementos psicológicos invariables de deseabilidad.

Potencia motriz o dinamismo. Debido a la importancia de la acción en la persecución del ideal, no nos detenemos en el mero hecho de la intensidad, sino que hacemos una nueva pregunta: ¿qué forma específica adopta la reacción intensa? Los ideales pueden estimarse así por la magnitud en que espolean a la acción, se satisfacen meramente en la contemplación proporcionando una cálida vehemencia del sentimiento o incluso inhiben la acción. Al colocar estos efectos en este orden intentamos una estimación del mérito. Es importante una vez más reconocer esto desde el comienzo como algo de carácter valorativo. El supuesto implicado es que un ideal debe conducir a los hombres a actuar hacia alguna resolución de las necesidades y los problemas en que aquél se basa. Hay que admitir que es posible una valoración opuesta, a saber, que el ideal no tenga otra función que la de la intensificación de la conciencia. Todos conocemos a personas para las que el mantener un ideal es simplemente una respuesta

emocional, y para los que las necesidades sobre las que descansa el ideal son meros motivos para sentir tristeza. Uno desearía que sus almas estuvieran un poco menos embargadas de tristeza, por sincera que ésta sea, y que *hicieran* un poco más. William James cuenta en alguna parte la historia de la gran dama que llora junto a la chimenea por las calamidades del mundo, mientras su cochero permanece fuera helado de frío esperándola. Dewey apunta que el establecer ideales sin referencia a las condiciones sociales existentes o a los medios de lograrlos acaba de ordinario «en un disgusto estético con el presente, que busca refugio en lo que está lejos y que, mediante la repulsa a afrontar las condiciones existentes, contribuye realmente a perpetuarlas» [23]. Análogamente, Hartmann reclama ideales que miren hacia adelante y critica los ideales retrospectivos, como el «paraíso» y la «edad de oro», porque «el estado de ánimo que les corresponde es el de un curso descendente, el vano lamento por un esplendor desvanecido» [24]. Los ideales prospectivos, en cambio, cargan el peso de la responsabilidad sobre el hombre.

A la luz de tales críticas la valoración negativa de la potencia motriz no tiene por qué aceptarse como su valor nominal. La censura del papel dinámico de un ideal representa probablemente una retirada por causa de una sensación de dificultad, más que una valoración contraria [25]. Todo lo que se va aprendiendo acerca de los procesos de desarrollo psicológico y de la inhibición de la expresión y la acción parecería justificar un enfoque semejante.

La potencia motriz de un ideal se refiere a la manera como es mantenido por un individuo. Una elevada potencia motriz no implica, en cuanto tal, que la acción conduzca de hecho a la resolución de las necesidades subyacentes en el ideal. La eficacia de la acción tiene que ser evaluada separadamente.

Autenticidad. El problema de lo auténtico y lo espúreo no es sencillo en el caso de los ideales, pero es más definido en sus contornos que en el caso de las metas. Unas veces se refiere a las relaciones psicológicas del ideal en la persona que lo mantiene; otras veces se refiere a los tipos de consecuencias que dimanarían de la consecución del ideal. Ambas cosas pueden considerarse separadamente.

El criterio de la autenticidad en las exposiciones psicológicas no ha sido en modo alguno normalizado. Por ejemplo, Fenichel, remitiendo a la interpretación de Fromm en *La huida de la libertad,* dice:

---

[23] DEWEY Y TUFTS, *op. cit.,* pág. 382.

[24] HARTMANN, *op. cit.,* II, 326.

[25] Es posible que esto sólo se aplique a los ideales éticos, no a los estéticos. En contraste, Sócrates reconocía (en el *Banquete)* que la aprehensión de la belleza es al mismo tiempo un deseo de producir belleza. Es también importante señalar que el carácter dinámico es afirmado como deseable en los *ideales* éticos y sociales, no necesariamente en todos los *valores.*

> Freud fue criticado por no haber diferenciado entre los ideales 'reales', que son aceptados con entusiasmo por la personalidad total, y los ideales 'no genuinos', que uno cree que tiene que seguir porque una autoridad exterior o introyectada lo exige. Pero hasta los ideales más genuinos han sido creados por introyección. La diferencia estriba en la conmensurabilidad o inconmensurabilidad de lo introyectado y el sujeto, o sea, en la historia previa de la relación con los objetos cuyas introyecciones formaron el ideal [26].

Pero, desde luego, la similitud de los procesos causales no tienen por qué excluir las diferencias fenoménicas en los ideales, en términos de las cuales puede definirse un juicio de autenticidad. Por ejemplo, Karen Horney escribe:

> En contraste con los ideales auténticos, la imagen idealizada tiene una cualidad estática. No es una meta por cuyo logro se esfuerza, sino una idea fija que adora. Los ideales tienen una cualidad dinámica; despiertan un incentivo para alcanzarlos; son una fuerza indispensable e inestimable para el progreso y el desarrollo. La imagen idealizada es un decidido obstáculo para el progreso, porque o niega los defectos o meramente los condena. Los ideales genuinos propenden a la humildad, la imagen idealizada a la arrogancia [27].

Una manera de considerar tales distinciones psicológicas es decir que no se ocupan de diferenciar lo auténtico y lo espúreo, sino de descubrir la falacia de la base mal colocada. Un individuo dado sostiene como ideal una línea particular de ejecución, pensando que lo mantiene por un profundo interés en el tema; el psicólogo sospecha que es únicamente un deseo de complacer los sucedáneos originarios. O bien los hombres adoptan un ideal de ascetismo; Nietzsche desenmascara la base como debilidad [28]. No hay, sin embargo, ninguna objeción a usar el grado de comprensión que tiene el poseedor del ideal, como criterio parcial de autenticidad, si, además, las cualidades del ideal y el hecho de mantenerlo se correlacionan con pautas definidas en el cuadro de la economía psicológica y la dinámica de la persona.

---

[26] OTTO FENICHEL, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis* (Nueva York, 1945), página 106.

[27] KAREN HORNEY, *Our Inner Conflicts* (Nueva York, 1945), pág. 98. Cf. la observación de WILLIAM JAMES de que, en el caso de algunos ideales, experimentamos alivio al abandonarlos, exhibiendo con ello su carácter pretencioso. *(Principles of Psychology* [Nueva York, 1890], I, 311.)

[28] Ver más arriba, pág. 318. Cf. el comentario de NIETZSCHE de que el hombre deseará la *Nada* antes que no desear *nada. (Genealogía de la moral,* pág. 211.)

En el segundo sentido, el referente a las consecuencias que dimanarían de lograr el ideal, la prueba es mucho más sencilla. Pero quizá esto sólo se debe a que propone inicialmente un análisis correcto de la base. La referencia sería entonces simplemente la de si el ideal, una vez logrado efectivamente, satisfacía las necesidades que representa o sobre las cuales descansa. Si las satisface, es auténtico, sea asequible o no, merezca o no merezca el esfuerzo por conseguirlo. Un ideal espúreo es como el remedio de un curandero. Muchos ideales políticos que han obtenido gran veneración —los aranceles elevados, el crédito social, el libre cambio o la tecnocracia— han resultado espúreos. El pesimista cósmico, que considera que la necesidad básica del hombre es el apaciguamiento del deseo, sin duda encontraría espúreos todos los ideales.

Hay que advertir que el juicio de autenticidad se hace dentro de los contextos de las necesidades sobre las que descansa el ideal. Es perfectamente posible que un ideal dado sea espúreo en uno de tales contextos y genuino en otro, al igual que un remedio médico puede ser eficaz para una enfermedad y realmente peligroso para otra. La investigación de la autenticidad de un ideal tiene esta ventaja incidental, que nos hace penetrar en las bases del ideal. A veces descubrimos que estamos manteniendo un ideal sobre una base completamente inesperada.

La autenticidad, tal como se ha definido, es una condición imprescindible para el mérito de cualquier ideal. Es el punto más obvio al que los ideales deben someterse para un escrutinio científico, no siendo la fuerza del sentimiento ni la atracción ninguna garantía de legitimidad. Es concebible, sin embargo, que en algunos sistemas éticos se dé a la autenticidad un papel muy secundario como criterio de los ideales. Algunas teorías, por ejemplo, que confieren un alto valor al esfuerzo intenso independientemente del objetivo, pueden temer el efecto disolvente del escrutinio racional de los objetivos. Pero la presión de las necesidades primarias obra a la larga contra la aceptación de semejantes éticas.

Asequibilidad. Perry rechaza la asequibilidad como un criterio de valor comparativo, en razón de que esto conferiría un valor supremo a la reducción de la vida a sus apetitos primitivos, y porque los valores mayores son los más remotos, inciertos y precarios [29]. Este argumento es decisivo contra una simple correlación directa, pero el criterio requiere una consideración más minuciosa en conexión con los ideales.

'Asequible' tiene varios significados diferentes, derivados de los distintos significados de 'posible'. En el sentido de posibilidad lógica de consecución ciertamente un ideal que merezca ser buscado no debe contener ninguna contradic-

---

[29] R. B. PERRY, *op. cit.*, págs. 610-611.

ción intrínseca. La paloma estaba proponiendo un ideal imposible cuando, según la describe Kant, «hendiendo el aire en su libre vuelo, y sintiendo su resistencia, podía imaginar que su vuelo sería más fácil todavía en un espacio vacío» [30]. Tampoco cabe ensalzar retrospectivamente el empeño de cuadrar el círculo como un ideal defendible, una vez revelada su imposibilidad. Algunos pueden inclinarse a ver un notable valor en la persecución de lo inalcanzable. Pero es lícito dudar que lo inalcanzable se interprete aquí como lo lógicamente imposible. Y si lo es, parecería verosímil que los elementos valiosos procedieran del hecho genérico de perseguir un ideal.

Un segundo sentido de la 'posibilidad' es la compatibilidad con el conocimiento científico existente. La posibilidad de logro en este sentido parece un criterio razonable del mérito de un ideal, si el conocimiento en que descansa está bien establecido. Así, el ideal de un sistema de astrología digno de confianza es, sobre la base de un conocimiento bien establecido, un ideal impracticable y por ende no merece el luchar por conseguirlo. Pero debemos tener cuidado en el ejercicio de tales juicios; por ejemplo, la teoría política dominante desde Platón hasta Hobbes, por lo menos, consideraba que el gobierno plenamente democrático es un ideal imposible, a causa de una psicología «establecida» de la masa de los hombres.

En un tercer sentido, lo 'asequible' se refiere a la probabilidad de una pronta ejecución, que incluye pruebas tales como la disponibilidad de recursos y la probable duración del esfuerzo. En este caso, parece un criterio muy peligroso para el mérito de un ideal. En la vida individual podría significar una aceptación demasiado rápida de las limitaciones impuestas por el *statu quo.* En general, cabría contraer la visión de los hombres y el radio de acción de sus afanes, obstaculizando así la creciente actualización del ideal del progreso. El ideal del progreso es, pues, una de las bases valorativas para una baja estima de la asequibilidad (en este sentido) como criterio de los ideales. La cuestión de los valores del carácter también está implicada en esta estimación. En su ensayo sobre «Los ideales orientales y occidentales de la felicidad» Bertrand Rusell contrasta el punto de vista oriental de erigir ideales que son factibles y de aferrarse a ellos, con la perspectiva occidental de instituir ideales que están fuera de alcance y de acudir luego a un doble patrón con una bifurcación de alabanza y práctica. Otros, en cambio, han considerado que la lejanía de nuestros ideales y la tensión implantada con ello es un elemento esencial en nuestro impulso hacia la expansión y hacia niveles más elevados de progreso. Hay muchos interrogantes sin resolver en la relación de los tipos ideales, las

---

[30] *Crítica de la razón pura,* trad. ingl. de Kemp Smith, pág. 47. Kant está criticando aquí la opinión de Platón de que la razón actuaría mejor liberada de la experiencia.

estructuras del carácter y las instituciones y los movimientos sociales. La determinación del papel de la asequibilidad (en el tercer sentido), en cuanto criterio del mérito de los ideales, requiere así un estudio psicológico adicional.

Parte de semejante indagación incluiría alguna concepción de la felicidad y la relación de los elementos de impulso inquieto con el contentamiento dentro de ella. Flugel sugiere que «en nuestra civilización presente, con el valor que atribuye al progreso y al logro, los ideales que se instalan demasiado por bajo de las capacidades, en la mayoría de los casos, no producen complacencia, sino más bien, a la larga, hastío o insatisfacción. Es, por tanto, tarea de la higiene mental descubrir el ideal óptimo que ni esté muy por encima ni muy por debajo del nivel de capacidad» [31]. Otro factor en juego sería la estimación del sufrimiento en la pauta de una vida deseable y el grado en que se vería (según lo ve, por ejemplo, Hartmann) como un estimulante para el sentido del valor o sería minimizado por principio en todas partes. En general, la cuestión entera de la «distancia» de un ideal —infinita (el «Dios exige lo imposible», de Melancthon, o la lucha por la pureza absoluta), indefinida (siempre avanzando hacia adelante), moderada («el alcance de un hombre debe exceder su posesión») o finita («una vejez apacible»)— requiere un estudio sistemático en términos del efecto sobre la persona que lo emprende y el espíritu que la guía. Estas complejidades no se suscitan aquí para sugerir una tarea imposible, sino para indicar cómo los juicios concernientes a los criterios de los ideales pueden incorporar a su vez otros ideales.

Eficacia. La eficacia es diferente de la autenticidad y de la potencia motriz. La autenticidad se refiere simplemente al ideal en una especie de abstracción (salvo en su relación con la base identificada), hipotéticamente logrado, y señala que éste resolvería de hecho las necesidades o problemas subyacentes. La potencia motriz alude al estado de la persona que mantiene el ideal. La eficacia, en cambio, incluye una referencia a todo el ambiente causal en que se lleva a cabo la acción. Dos ideales, ambos auténticos y de igual potencia motriz, pueden ser muy distintos en cuanto al grado en que la acción sobre ellos resuelve las necesidades comunes en las que ambos descansan. El juicio de tal grado en el caso de un ideal puede decirse que estima su eficacia [32]. Semejante

[31] J. C. FLUGEL, *Man, Morals, and Society* (Nueva York, 1945), pág. 51.

[32] Kant parece haber tenido presente este criterio cuando habló de la opinión de que pertenece al plan de la naturaleza el producir un estado en que todas las capacidades implantadas por ella en la humanidad puedan ser plenamente desarrolladas: «Vemos así que la filosofía también puede tener su visión milenarista, pero, en este caso, el quilianismo es de tal índole que la misma idea de él —aunque sólo de un modo lejano— puede contribuir a promover su realización; y semejante perspectiva no es, por ende, nada visionaria». (El principio natural del orden político, considerado en conexión con la idea de una historia universal en sentido cosmopolita», en *Kant's Principles of Politics,* trad. W. Hastie [Edimburgo, 1891], pág. 21.)

juicio se refiere, en primer lugar, a un contexto histórico particular, aunque es posible pronunciar juicios universales con respecto a algunos ideales en que el contexto pertinente permanezca ampliamente idéntico.

En la práctica, los juicios de eficacia son a menudo difíciles de hacer, ya que entrañan el reconocimiento explícito del ideal y de las necesidades sobre las que se basa, la distinción entre el ideal y los medios, y los juicios causales del resultado de tipos dados de acción. Pero, a pesar de esta complejidad, incluso cabe estimar la eficacia de ideales altamente abstractos, dado un ámbito histórico suficiente. Tomemos como ejemplo el ideal del pacifismo.

El ideal del pacifismo puede ser, en primer lugar, el de la paz en la tierra o una situación en la que nadie mate a nadie. Las necesidades sobre las que descansa son obvias; provienen de la devastación, material y psicológica, de las guerras periódicas, así como de los conflictos intrasocietales y de la brutalidad. No estamos tratando de una necesidad específica de evitar matar, sino de toda una multitud de necesidades humanas positivas que el matar impide y de los valores humanos que con ello se violan. La regla pacifista de la evitación absoluta del acto de matar por un individuo dado expresaría así un medio destinado al logro del ideal. Jawaharlal Nehru, por ejemplo, concebía de esta manera el pacifismo en la India; resulta claro de su autobiografía *(Hacia la libertad)* que él consideraba la no violencia como el medio mejor para libertar a la India, a la luz de sus tradiciones y de su falta de poder y de organización. Tolstoi, cuyo libro *El reino de Dios está dentro de ti* ejerció una influencia crucial en el desarrollo del pensamiento de Gandhi, también hacía hincapié en la doctrina de que el pacifismo es un medio eficaz. Creía que la violencia invita simplemente a la contraviolencia, pero que la no resistencia sobrecoge, con lo que provoca la reflexión y conmueve la conciencia. Esperaba que una marea creciente de no resistencia acabaría con todos los gobiernos que se apoyan en la violencia, con todas las guerras y todas las instituciones coercitivas. Al plantear así la cuestión estaba ofreciendo una predicción que la historia no ha cumplido. En lugar de ello ha venido una crueldad más completa, con los campos de concentración y las matanzas en masa. El pacifismo instrumental en el mundo moderno incorporaba así juicios sobre los medios que evidentemente son erróneos (siendo su papel en la liberación de la India una excepción parcial, que depende del análisis del fenómeno histórico). Pero su ideal —un mundo sin muertes— no tiene por qué perder su eficacia si se alteran los medios. Pues el ideal por sí solo no dicta este medio y cabría buscar en su puesto un medio mejor, como, por ejemplo, según la esperanza de algunos, en una organización mundial realista respaldada por la fuerza.

El pacifismo, que es reacio a tener en cuenta las lecciones históricas respecto a los medios, es de tipo muy diferente. Aquí sería oportuno preguntar

si su ideal es de hecho la paz en la tierra. Aun cuando se afirmara esto como un ideal que *todos* mantienen en cuanto al principio de la no violencia, habría que relacionarlo con los medios más idóneos para garantizar esta conformidad universal. En lugar de ello encontramos, en un pacifismo tan absoluto como a veces parecía ser el de Gandhi, no simplemente el supuesto de la capacidad última de toda alma para la fuerza de ánimo expresada en una no violencia activa, sino una repugnancia a tomar en consideración las consecuencias en cualquier forma. Semejante punto de vista puede llegar a sostener que la adhesión estricta al principio expresa de algún modo el verdadero bienestar del alma y que las consecuencias mundanas de la adhesión —la vida o la muerte para los demás o para uno mismo— carecen de importancia. El bienestar humano queda así reducido a la pureza del alma, y la tarea de cada hombre es preocuparse de sí mismo. El ideal de un pacifismo tan absoluto no es, por tanto, la paz en la tierra, sino un estado personal de pureza espiritual[33].

Las necesidades subyacentes bajo este ideal no son tan inmediatamente obvias como las del de paz en la tierra. Son de carácter más personal. Sea cual fuere su análisis técnico en términos de la teoría psicológica contemporánea, podemos discernir, por lo menos, el deseo de paz y seguridad interiores, la desconfianza en el mundo exterior y, por usar la frase de Kant, un desprecio por las «sinuosidades serpentinas del utilitarismo» en el cálculo de probabilidades.

A la luz de este análisis el ideal del pacifismo absoluto ha resultado tener en la actualidad una eficacia negativa, a despecho de su elevada potencia motriz. Ni siquiera en términos personales, limitándolo a su ideal más estrecho, parece llevar a quienes lo mantienen la paz y la seguridad internas que desean. Por el contrario, al rehusar hacer juicios sobre la responsabilidad y los grados de culpabilidad de los bandos contrarios en la guerra a veces se ven obligados a borrar las distinciones entre la tortura brutal y el matar en legítima defensa, y a embotar así su propia sensibilidad moral.

Necesidad. La necesidad apenas parece un criterio del mérito de un ideal. De hecho, a priori, cabría esperar que aportara un elemento negativo. Pero en el caso especial de los ideales, una vez que un posible estado de cosas ha ad-

---

[33] La distribución rigurosamente trazada aquí entre el pacifismo instrumental y el absoluto no es siempre clara en un individuo dado. Este puede afirmar su creencia por razones instrumentales, e incluso podría ser verdad que *si* se convenciera de la naturaleza errónea de su juicio sobre los medios, su pacifismo desaparecería en cuanto principio absoluto de conducta. Pero puede ser igualmente cierto que su actitud respecto al juicio acerca de los medios sea tan tenaz que, de hecho, ninguna investigación histórica o científica lo convencería o, más aún, se opondría a la indagación. Tenemos, pues, una etapa de transición desde un tipo de pacifismo al otro; el individuo es teóricamente un pacifista instrumental, en la conducta y en la actitud un pacifista absoluto. Si los ideales de los dos son diferentes, tenemos en él realmente una transición de ideales.

quirido una cualidad ideal, la necesidad puede aumentar en lugar de disminuir su mérito.

Un ideal cuya ejecución es indispensable para el cumplimiento de una masa de valores aceptados, o, a veces, para la posibilidad misma del intento de conseguirlos, se dirá que posee *necesidad ética.* La masa de valores se encuentra en la matriz de los intereses y esfuerzos existentes de la persona o grupo, o del área de existencia a la que el ideal está vinculado, esto es, de los sujetos descubiertos al localizar el ideal. Usualmente, entran en juego criterios suplementarios, de suerte que podemos hablar del sujeto como un todo, no de alguna parte relativa. Tal necesidad no es una mera necesidad hipotética (haz *X* si quieres *Y).* Así, el ideal de la riqueza no tiene necesidad ética para cualquier hombre porque satisfaría algunas de sus miras, sino sólo para un hombre para quien el núcleo de sus afanes requiera la riqueza como una condición necesaria; por ejemplo, el hombre cuyo ser entero está ligado a pródigas miras de tipo «mundano», o el que aspira a la especie de generosidad que pinta Aristóteles en el hombre liberal o magnánimo. Es esta referencia al sujeto *entero* o a su elemento *dominante* lo que nos mueve a describirla como necesidad «ética».

El método para juzgar cuándo el ideal es relevante para la totalidad o una parte dominante del sujeto varía, desde luego, con el tipo de sujeto. En una persona la necesidad ética puede identificarse como una cualidad de la experiencia del ideal; su necesidad, por decirlo así, va columbrándose en el campo de su esfuerzo consciente. Sin duda, esta cualidad sentida puede no representar adecuadamente los hechos de la existencia. El determinar si lo hace así implica un escrutinio científico del contexto del ideal. Hay que fijar su autenticidad, su potencia motriz y su eficacia. El grado de solidez de sus fundamentos en la persona en cuestión es probablemente la clave para su referencia a la totalidad o a una parte dominante del sujeto. Y las posibles alternativas a este ideal deben ser consideradas al estimar su indispensabilidad.

Cuando, en lugar de un individuo, nos ocupamos de un pueblo o un país habrá criterios adicionales implícitos para hacer simples aserciones acerca de la unidad total y no aserciones relativas sobre grupos dentro de ella. A la luz del conocimiento existente se hacen supuestos respecto a la pauta existente de los intereses o exigencias principales o comunes del país en su totalidad. Así, en la Segunda Guerra Mundial, en algunos países ocupados por los nazis, la liberación nacional era un ideal éticamente necesario, ya que sin su consecución nada más que la esclavitud y el exterminio aguardaban al pueblo y los intereses dominantes de la mayoría de la gente resultaban imposibles de cumplir.

Un juicio de lo que es éticamente necesario para la humanidad es de tipo similar al concerniente a un país, y se basa en las exigencias y alternativas con

que se enfrenta el pueblo en todos o en la mayor parte de los países [34]. Así, podría haber un amplio acuerdo actualmente sobre la aserción de que, en el sentido definido, la paz es éticamente necesaria para la humanidad. Tales juicios han de distinguirse de las pretensiones de algunas teorías idealistas de que hay una especie de necesidad intrínseca en el ideal ético, en y por sí mismo. La aserción que estamos examinando es posterior, no anterior, a la delimitación científica de las exigencias y valores existentes y al cálculo de las alternativas e instrumentalidades [35].

Si un ideal tiene la propiedad de la necesidad ética, su mérito se acrecienta definitivamente para aquellos para quienes es un ideal. Porque a su valor se añade el hecho de que otros valores se lograrán con su actualización. El hecho de que un ideal sea éticamente necesario, sin embargo, no garantiza en cuanto tal su ejecución. Muchas vidas se han frustrado profundamente y muchos países han perecido. Y en el caso de la humanidad los ideales principales de la gran masa del pueblo han quedado incumplidos. Pero ha habido momentos en que algunos ideales éticamente necesarios parecían tener en su favor irresistibles fuerzas impulsoras y, con ello, la certeza de su cumplimiento. Cuando esto sucede, y la referencia es a la humanidad, cabe hablar de la *necesidad histórica* como una propiedad del ideal.

Semejante necesidad histórica aparece, primero, como una cualidad de la carrera de un ideal. Algunos ideales suben la escalera del éxito, al igual que las personas, mediante una especie de atractivo y una destreza para acomodarse a todas las oportunidades que se presenten. Esta adaptabilidad entraña una ocasional desviación del ideal aquí y allá. Otros ideales permanecen a la expectativa hasta que el mundo les ofrece una coyuntura favorable. Son anunciados proféticamente con siglos de anticipación, como visiones más que como programas. Cuando el mundo se halla en sazón para su advenimiento adquieren una forma más práctica. Su potencia motriz se torna mayor y su eficacia aumenta. En su nombre se hacen intentos para alterar la vida de los hombres. Las multitudes se congregan bajo su bandera. Son elaborados en sistemas de vida.

---

[34] La humanidad es de ordinario el sujeto de referencia en un juicio incondicional de la necesidad ética. A veces, sin embargo, un ideal puede ser considerado éticamente necesario sin una referencia patente a cualquier sujeto. Probablemente se sobreentiende una referencia universal, y el ideal es considerado importante para el logro de todos o la mayoría de otros valores bajo cualesquiera condiciones. Tales pretensiones, en efecto, se dirigen en ocasiones hacia la razón, la lealtad o la honradez. Así, SANTAYANA, en su *Life of Reason,* trata la razón como un principio de orden para integrar y expresar el impulso. ROYCE, en su *Philosophy of Loyalty,* hace de la lealtad el valor de vinculación a cualquier valor. CABOT, en su *Honesty,* estima la honradez no meramente como esencial en todos los campos y acciones, sino, en definitiva, como la marca del mejoramiento del alma.

[35] He desarrollado esta concepción con mucha más extensión, como la teoría de la base valorativa, en *Ethical Judgment: The Use of Science in Ethics,* cap. IX.

Por último, cuando las condiciones están maduras, el ideal triunfa con fuerza arrolladora. Más que conquistar a los hombres lo que hacen es brotar dentro de todas las fases de su pensamiento y de su acción como lo que han estado buscando. Los filósofos y los literatos describen entonces su avance en términos de sus metáforas favoritas: un río que desborda sus riberas, una «ola del futuro», una germinación universal de semillas esparcidas por todas partes o la agitación sistemática de la conciencia.

Tal es el fenómeno de la necesidad histórica vista como una propiedad de la carrera de un ideal. También aparece en la cualidad de la conciencia de un individuo que mantiene el ideal. Semejante cualidad, sin embargo, es marcadamente afectada por el temperamento y la concepción filosófica del individuo. Se requeriría toda una fenomenología del ideal históricamente necesario para distinguir sus diferentes componentes: el sentido de destino o de comunidad con el oleaje progresivo de la humanidad, el sentimiento de flotar con la corriente o de moldear los canales por los cuales fluirá, el matiz particular del sentimiento de responsabilidad, etc.

Desde el punto de vista del juicio científico, la necesidad histórica de un ideal es, según sugerimos, un caso especial de la necesidad ética, en el que se da una referencia a la totalidad o a la mayor parte de la humanidad, y en donde se supone que la probabilidad de ejecución es muy alta. Esta probabilidad se estima en razón de la magnitud de las exigencias y valores subyacentes, de la no existencia de alternativas practicables y del grado en que las energías y los intereses de la inmensa mayoría de los hombres se dirigen de modo creciente hacia el ideal. En una palabra, implica la suma de la tendencia de las fuerzas, a escala mundial.

Hay que evitar tres posibles malentendidos:

1) Sería incorrecto reputar la necesidad histórica de un ideal simplemente como la posesión de suficiente poder por los que proponen su aceptación. Esta concepción, inherente principalmente a la visión cínica de los ideales (que trata los ideales políticos, por ejemplo, como frases propagandísticas en la lucha por el poder), engloba toda base histórica —incluso las pautas de los valores y esfuerzos de los hombres—, indiscriminadamente, dentro de la noción de poder. Omite así todos los rasgos distintivos del proceso.

2) Es una equivocación, en segundo lugar, argumentar que, según tal concepción, cualquier ideal —aunque sea espúreo— que durante algún tiempo logra una posición dominante es, por ende, históricamente necesario. Ciertamente, en la conciencia de muchos individuos puede ser percibido como teniendo esta cualidad, pero esta conciencia, al igual que vimos en el caso de la necesidad ética, no tiene por qué representar adecuadamente los hechos de la existencia. Los ideales del fascismo, por ejemplo, ya habían mostrado su carácter espúreo

al pueblo de España, Checoslovaquia y hasta Italia, mientras el poder nazi se extendía por Europa y la reacción hablaba en todas partes de la ola del futuro. Ni la conquista del mundo hubiera demostrado la necesidad histórica de estos ideales, puesto que para la mayoría de la humanidad, entonces en servidumbre, ni siquiera habrían poseído la cualidad de ser ideales.

3) En tercer lugar, esta concepción de que algunos ideales humanos tienen necesidad histórica en ciertos períodos no debe interpretarse como un intento de engendrar lo normativo a partir de lo meramente existencial. Pues no hay ningún intento de derivar los valores de los puros hechos. Estamos tratando enteramente con los valores, comenzando con las exigencias y los ideales de los hombres, y averiguando cuáles de ellos caen dentro de las pautas especiales de las relaciones éticas e históricas que hemos designado como necesidad histórica. Desde luego, un individuo dado puede no compartir el ideal en cuestión. Preferiría considerar este ideal históricamente necesario como una opinión preponderante a la que los demás se han adherido, y él, en cambio, puede rechazar las tendencias de la historia y sufrir las consecuencias. No es posible forzar a ningún individuo hacia un valor contra el que se enfrenta, a menos que dentro de dicho individuo haya valores o exigencias que den pie para ello. Los juicios de necesidad histórica en los ideales se refieren a la pauta existente de las exigencias y valores y al papel histórico que un ideal dado llega a desempeñar entre ellos, no a la coerción de un individuo dado. Es en la masa de los hombres que mejorarán con su ejecución donde el ideal acrecienta su mérito mediante su necesidad histórica. Porque aquí se añaden los valores de probable realización, de vasto alcance y, por tanto, de coparticipación, así como los ulteriores valores que, según indicamos más arriba, un análisis fenomenológico del ideal históricamente necesario puede revelar.

La necesidad histórica como una posible cualidad de los ideales no significa, pues, ni la idealización de todo lo que prevalece ni la pretensión de que lo ético, por ser ético, prevalecerá en consecuencia. Ofrece, en cambio, una comprensión del papel que los ideales pueden llegar a desempeñar bajo ciertas condiciones.

Sobre la combinación de los criterios. Nuestro examen de estos siete puntos de referencia constituye solamente un primer paso en la lógica de la evaluación de los ideales. Quedan dos tipos de cuestiones. Uno concierne al método de combinar los criterios en una pauta coherente, si esto es factible, para su aplicación en la vida humana. El segundo atañe a la justificación general para la selección de éstos frente a otros puntos de referencia posibles, y con ello a otros criterios posibles.

El primer problema es más complicado de lo que parece. No podemos decir simplemente que un ideal es de mayor mérito de acuerdo con el grado en que

satisface un número mayor de nuestros criterios, aunque en un sentido aproximado esto es indudablemente verdadero. Quizá sea defectuosa la formulación usual del problema. No hay una escala simple o abstracta en la cual quepa clasificar todos los ideales, prescindiendo del tipo de tarea o del campo de aplicación. Un tipo es el del individuo que pretende introducir todos sus ideales en alguna jerarquía, o al menos en un orden sistemático, como una guía para su conducta. Su *ethos* individual, su personalidad contemplada a la luz de su temperamento y sus capacidades sería crucial para proporcionar consideraciones adicionales e incluso para sopesar nuestros criterios. Otro tipo es el del legislador, a quien su trabajo conduciría a recalcar la solidez de los fundamentos y la necesidad. El educador que intentara moldear una unidad de carácter probablemente asignaría un papel mayor a la intensidad y a la potencia motriz. Una vez más la etapa de la vida es relevante para la ponderación de los criterios; si los filósofos, en ocasiones, tachan impacientemente a ciertos ideales de niñerías, esto implica, por lo menos, que una clase de ideales es apropiada para un niño, otra para un adulto. Y, aparte de tales problemas, los violentos cambios en las condiciones sociales pueden requerir alteraciones en el proceso de la evaluación [36].

¿Por qué esta serie de criterios? La justificación de nuestros criterios frente a otras series posibles es asimismo un problema múltiple. Hay quizá otros criterios, como la compatibilidad o la inclusividad, que podrían haberse añadido. Pero en parte éstos son criterios amplios para todos los valores, no específicamente para los ideales, y en parte están contenidos indirectamente en la solidez de los fundamentos y en la necesidad ética. Frente a otras series alternativas completas, en la elección de los criterios habría que tener en cuenta las siguientes conclusiones:

a) Puede haber razones lógicas para preferir una serie, si es más refinada e incluye como su elemento muchos de los criterios de las series rivales. En ese caso, es más sistemática en el sentido lógico del término.

b) Una serie de criterios descansa usualmente también en alguna concepción subyacente de la misión que los ideales desempeñan en la vida humana. Esta se basa a su vez en una concepción psicológica del hombre. Aquí la teoría naturalista de la mente y de la naturaleza humana es nuestra base, y su verdad es la justificación última que busca nuestro análisis. En este sentido, la justificación tiene un componente fáctico o científico.

c) Probablemente, sin embargo, lo más importante es la base valorativa o ética. Ya señalamos más arriba que los siete puntos de referencia sólo se convertían en criterios de evaluación presuponiendo ciertos valores. Algunos

---

[36] Cf. mi *Ethical Judgment,* págs. 318-330.

de éstos eran valores de un orden superior de generalidad, tales como la intensidad del sentimiento o la ejecución, frente al mero sentimiento o la contemplación. Otros eran los valores de la lógica y del método científico, como la consistencia y la verdad de los juicios implicados en los ideales. Otros eran amplias instrumentalidades, tales como la «distancia» de los ideales en el problema de la asequibilidad y la clase de carácter que producía. Otros, finalmente, como en la solidez de los fundamentos y en la necesidad histórica, significaban que nos colocábamos del lado de las exigencias de la humanidad frente a los deseos de un individuo aislado o de un grupo restringido. En cualquier caso, el uso de los puntos de referencia propuestos como criterios entraña un acto valorativo. De aquí se sigue que los criterios para la estimación de los ideales no son puramente medidas del «más», en algún sentido cuantitativo neutral o generalizado. Implican, por el contrario, la interacción de unos ideales con otros o de los ideales con los valores. Los criterios de los ideales son así valores que, en virtud de su generalidad, su difusión y su amplia instrumentalidad, se han convertido en principios, patrones o guías, para valores más concretos y más especializados. Surgen de un punto de vista valorativo fundamental, la fidelidad o aceptación, que no tiene por qué ser histórica ni psicológicamente anterior a toda la progenie de valores que los hombres mantienen, pero que emerge en sus vidas y en sus conductas como una base y un apoyo sistemático. Así, si reflexionamos sobre los valores incorporados en los siete criterios enumerados más arriba, parece que expresan, en un tosco esbozo, el ideal de un *máximo logro, en rica experiencia, de las miras de la masa de la población del globo.* En cuanto compromiso, éste debe reconocerse como uno sólo de los muchos que en la historia de la ética se han presentado como fundamentales. La existencia de alternativas históricas, sin embargo, no lo torna éticamente arbitrario. Habría menos confusión si 'éticamente arbitrario', en lugar de considerarlo equivalente a 'último' o a 'contingente', se definiera dentro del campo ético en términos de una diferencia de grado, de modo que se distinguiera entre una mera diferencia de gusto y debates tan cruciales como el de la vida frente a la muerte.

Epílogo

Cabe ofrecer unos cuantos comentarios finales sobre el cuadro general de una metodología de la teoría ética con cuatro puntos de vista operativos (analítico, descriptivo, causal-explicativo y evaluativo). Una clara lección central era que no hay por qué hipostasiar entidades que correspondan a los métodos. No es menester un material distinto para cada uno de ellos, como si hubiera que postular cuatro reinos coordinados diferentes: por ejemplo, los conceptos o las ideas para el análisis, la experiencia para la descripción, la naturaleza para la causación, el valor para la evaluación. Tampoco fue preciso multiplicar las facultades correlacionadas con cada uno de los dominios para dar cuenta de su aprehensión. La matriz central es el mundo, con sus procesos y cualidades y las actividades humanas. El analizar es una parte del pensar acerca de éstos, un refinamiento del aparato de reflexión sobre los fenómenos. Describir es una actividad controlada de representación simbólica. La causación se refiere a los modos de relación, producción y alteración entre los fenómenos. La evaluación es una actividad de los hombres para orientarse en su mundo y unos con otros. Cuando enfocamos plenamente cada una de estas actividades en cuanto método su alcance es ilimitado. Y como cada una es una empresa, no un territorio, y puesto que cada una funciona en íntima relación con las demás, constituyen en conjunto un aparato conceptual sistemático para el avance de la teoría ética.

Esta conclusión comporta cierto número de precauciones. La primera es que sería posible una sistematización metodológica diferente. Hay un pastel que cortar, pero no hay ninguna prescripción respecto al número y tamaño de los trozos. Recordemos solamente que si algunos son más grandes y el número permanece el mismo, los demás serán más pequeños. Es perfectamente posible limitar la descripción, por ejemplo, de manera que se reduzcan al mínimo los elementos interpretativos, y, al propio tiempo, limitando el análisis estrictamente, hacer un nuevo método de la interpretación. Por otro lado, si el análisis se considera meramente como retrospectivo («¿Cómo puedes analizar lo que no se ha dicho?»), entonces el análisis especulativo se convierte en un

método separado [1]. El modo como se corta el pastel me parece que refleja ampliamente las enseñanzas del estado existente de la lógica y de las ciencias que tratan de los fenómenos del pensamiento del hombre. La justificación particular de los métodos aquí presentados estriba, retrospectivamente, en la exploración de los argumentos y, prospectivamente, en el papel que podamos encontrar que desempeña su distinción esquemática en el avance de la teoría ética y en la resolución de sus problemas.

Una segunda precaución concierne a la unidad de los métodos. No hay una sola vía, como los filósofos saben muy bien por los problemas del monismo y el pluralismo, en que pueda abordarse la investigación de la unidad. Su unidad puede radicar, según se insinuó más arriba, en el campo de su operación: la vida humana y sus actividades y objetos. O puede consistir en ciertas propiedades estructurales específicas de la vida humana; se estaría tentado a decir que la vida humana siempre entraña alguna reflexión, alguna confrontación, algún control, algún cálculo. O bien puede ser descubrible una unidad en desarrollo; puede haber una primera etapa en el crecimiento del individuo en que el necesitar, el apercibir y el captar estén indiferenciados, y puede suceder que la diferenciación se produzca a la manera de una ley. O puede haber una unidad evolutiva en la que la diferenciación pertinente tenga lugar, primeramente, en la escala ascendente de la vida y luego de la sociedad. En resumen, la unidad de los métodos se encuentra en el escrutinio científico de los orígenes y el funcionamiento.

Una tercera precaución atañe a la metafísica. La metodología tiene relaciones fundamentales con las concepciones filosóficas básicas. Pero, indudablemente, también entran en juego decisiones metodológicas en el modo como ha de conducirse la metafísica misma. No nos meteremos aquí en estas aguas turbias, ni intentaremos especificar la naturaleza de la metafísica en una nueva exploración. Simplemente quisiera precaver contra el establecimiento de una relación biunívoca entre la metodología aquí ofrecida para la teoría ética y cualquier visión filosófica básica. Algunos de sus rasgos acaso resulten más análogos a una metafísica que a otra. Por ejemplo, la clara resistencia a una separación rigurosa de los campos, a diferencia de las empresas, recuerda los antiguos idealismos objetivos o los materialismos y naturalismos modernos. En la construcción, ciertamente, pretendo trabajar dentro de una perspectiva naturalista. Pero la hipótesis que guía este estudio metodológico ha sido más amplia. Es más bien la de que lo que en un lenguaje pasado de moda se llamaba lo «real» irrumpe a través de todas nuestras construcciones filosóficas, cuando éstas son consideradas en su pleno contexto en la vida humana. No obstante, unas cons-

---

[1] Ver más arriba, pág. 103.

trucciones pueden ser «síntomas» parciales, y otras, representaciones más patentes. Esta lección cabe enunciarla en cualquier lenguaje filosófico, si uno cultiva el arte tolerante de la traducción filosófica. Así, si una teoría ética dada usa conceptos estrechos, los conceptos operarán con mayor dificultad, quizá resulten confusos en su aplicación, y es posible que no cumplan enteramente su misión. Y la indagación sobre la manera como actúa la teoría en el contexto completo de la vida humana mostrará qué cometido no se está cumpliendo, cuál se ejecuta oblicuamente, qué se niega que sea parte de la labor, etc. Un procedimiento comparativo constituye así la mejor ocasión de discernir la estructura del campo total, y de hallar los elementos comunes o básicos (componentes, tareas, problemas, categorías), ya estriben o no en lo que una teoría particular delimita como su campo. Pero es un procedimiento dificultoso, porque renuncia al privilegio de mantener la ley o de calificar de desatinadas a otras doctrinas o a cualquiera de las demás técnicas con las que un provincianismo sólo acertó a pavonearse.

Una cuarta y última advertencia. Me gustaría repetir que no he ofrecido aquí —salvo alguna sugerencia en ciertos casos típicos— una teoría ética. Ni siquiera, excepto de un modo preliminar al elaborar las coordenadas de la crítica y al forjar el tercer nivel descriptivo, he delineado en detalle la estructura de una teoría ética. En consecuencia, si cualquier lector, al acabar el libro, obtiene una falsa impresión y se pregunta por qué no se le ha presentado una teoría del bien, o una solución al problema del significado de la obligación, o algo por el estilo, sólo puedo pedirle paciencia y remitirlo a una obra ulterior que espero que aparecerá pronto.

INDICE ONOMASTICO

Aiken, Henry, 241, 287.
Albert, Ethel, 187.
Allport, G. W., 166.
Aquinate, v. Tomás de Aquino, 90, 92, 94.
Arquímedes, 300.
Aristófanes, 119.
Aristóteles, 26, 47, 66, 79, 90, sig., 95, 105, 127, 131, 154, 214, 247, 250, 255, 289, 295, 298, 300, 304.
Asch, S. E., 63.
Austin, J. L., 93, 107 sig.
Ayer, A. J., 28, 65, 89, 161.

Bacon, Francis, 301.
Baier, Kurt, 145, 159, 222.
Bateson, Gregory, 187.
Baxter, Richard, 220.
Baylis, C. A., 67, 252.
Beck, L. W., 125.
Benedict, Ruth, 187, 219.
Bentham, Jeremy, 29, 32, 37 sig., 41, 43 siguientes, 57, 122, 137 sig., 188, 189, 211, 219, 254, 272 sig., 286, 298, 320.
Bentley, A. F., 31.
Bergson, Henri, 62, 68.
Berkeley, George, 263 sig., 265.
Black, Max, 124, 133, 242.
Blackstone, 132 sig.
Bosanquet, Bernard, 302, 312 sig., 314.
Bradley, F. H., 23, 33, 45, 112.
Brameld, Theodore, 80.
Brandt, R. B., 67, 126, 150, 175, 215, 232.
Brentano, Franz, 248.
Brogan, A. P., 251.
Buber, Martin, 66.
Burke, Edmund, 108, 133.
Burnham, James, 316.

Cabot, R. C., 329.
Cairns, Huntington, 307.
Cardozo, Benjamín, 147.
Carlyle, Thomas, 24.
Carnap, Rudolf, 124.
Carritt, E. F., 172, 209, 236.
Cohen, Felix, 33.
Cohen, M. R., 180, 270.
Copi, Irving, 124.
Cornford, F. M., 93.
Cox, I. W., 35.

Danto, Arthur, 242.
Darwin, Charles, 257.
De los Ríos, Fernando, 307.
Demócrito, 53, 184.
Descartes, René, 154.
Dewey, John, 24, 33 sig., 37, 45, 59, 68, 73 sigs., 137 sig., 154, 174, 183, 239, 251 sig., 266, 275, 293, 309, 322.
Dostoyevsky, Fedor, 150.
Durkheim, Emile, 69.

Edel, Abraham, 21 sig., 31 sig., 46, 59, 112, 129, 174, 175, 177, 190, 192, 199 sig., 206, 210, 216, 234, 235, 247, 260 sig., 267, 283, 288, 295, 303, 312, 329, 333.
Edel, May, 21, 129, 174, 175, 199 sigs., 216, 283.
Einstein, Albert, 103.
Empédocles, 184.
Engels, Friedrich, 42, 238, 247, 269.
Epicuro, 33.
Erikson, E. H., 131.
Eurípides, 218.
Ewing, A. C., 63.

Farber, Marvin, 165.
Feigl, Herbert, 241, 303.
Fenichel, Otto, 323.
Feuer, Lewis, 261-266, 286.
Field, C. G., 115.
Findlay, J. N., 116.
Flugel, J. C., 325.
Frank, Jerome, 48, 147.

Frank, Philipp, 144, 267.
Frankena, W. K., 115, 242 sigs., 247.
Freud, Sigmund, 24, 34 sig., 186, 239, 248, 257 sig., 296.
Fromm, Erich, 235, 249, 323.

Gandhi, M. K., 327.
Glassen, Peter, 118.
Goldschmidt, Walter, 221.
Goodman, Nelson, 124.
Green, T. H., 33, 44, 53.
Gregg, Dorothy, 196.
Guillermo de Occam, 105.

Halévy, Elie, 38.
Hall, Everett, 66, 70, 141, 149.
Halldén, Sören, 251.
Hallowell, A. I., 79.
Hampshire, Stuart, 66, 109, 142 sig., 149, 169, 223 sig., 242.
Hare, R. M., 66 sig., 71 sig., 97, 100, 117, 141 sig., 149, 223.
Hart, H. L. A., 80, 143, 145 sigs.
Hartmann, Heinz, 264.
Hartmann, Nicolai, 24, 33, 55 sigs., 62 sig., 71, 166, 183, 309, 313 sig., 322, 325.
Hegel, G. W. F., 312.
Helmholtz, Hermann, 144.
Helvetius, Claude, 53.
Hempel, C. G., 114, 125, 127, 161.
Heráclito, 184.
Herodoto, 201.
Hilbert, David, 103.
Hobbes, Thomas, 50, 56, 59, 62, 65, 197, 271 sig., 325.
Holbach, Paul Henri d', 39, 53.
Holmes, O. W., 93.
Homero, 306.
Hook, Sidney, 38.
Horney, Karen, 323.
Hourani, G. F., 117.
Hull, C. L., 184.
Hulme, T. E., 120.
Hume, David, 61, 103, 133.
Husserl, Edmund, 120.
Huxley, Julian, 78, 131.
Huxley, T. H., 78.

Isenberg, Arnold, 181.

James, William, 34, 49, 132, 176 sig., 239, 266, 299, 322 sig.
Jefferson, Thomas, 122, 133.
Kallen, Horace, 64.
Kant, Immanuel, 23, 26 sig., 28, 30, 42 sig., 45 sig., 61 sig., 64, 69, 78, 101, 203, 219, 223, 234 sig., 236, 272, 325, 326, 328.
Kaplan, Abraham, 123.
Kaufmann, Felix, 295.
Keynes, J. M., 121.
Kinsey, A. C., 190, 210.
Kluckhohn, Clyde, 187, 189.
Köhler, Wolfgang, 48 sig., 63, 149, 175, 183, 185, 236.
Körner, Stephan, 101 sig.
Krikorian, Y. H., 47, 177.
Kropotkin, P., 44.
Kurtz, Paul, 118, 230 sig.

Ladd, John, 64, 66, 173, 222, 223 sig.
Laird, John, 183.
Lange, Oscar, 259.
Lazarus, M., 203.
Leeper, R. W., 150.
Lenin, V. I., 263.
Lewin, Kurt, 175.
Lewis, C. I., 64, 70, 75, 173, 184.
Lilienthal, David, 180.
Locke, John, 263.
Lovejoy, A. O., 106.
Lukacs, Georg, 167.
Lutero, Martin, 295.

MacBeath, A., 64 sig., 73, 174, 305.
MacDonald, Margaret, 76.
McGill, V. J., 150.
Machiavelli, Niccolò, 315.
MacLeod, R. B., 166.
Mandelbaum, Maurice, 63, 70 sig., 73, 168, 173, 175, 222.
Mannheim, Karl, 259 sigs.
Marx, Karl, 23, 38 sig., 42, 54, 75, 112, 238, 252 sig., 257 sigs., 276, 306, 314.
Mayo, Bernard, 252.
Mead, Margaret, 187.
Mehlberg, Henryk, 163.
Merton, R. K., 196.
Mill, J. S., 27, 29, 32, 44, 128, 130, 247.
Mitchell, Wesley, 37 sig., 53.
Moore, G. E., 23, 27 sig., 29, 32, 34, 62 sig., 87, 90, 93, 111, 121, 123, 149, 183, 185, 213, 261, 293, 310.

Morris, Charles, 241.

Nagel, Ernest, 125.
Nehru, Jawaharlal, 327.
Nelson, Leonard, 93 sig., 104.
Neurath, Otto, 240.
Newton, Isaac, 144, 263.
Nietzsche, F. W., 15, 54, 75, 126, 147, 236, 284, 318, 324.
Nowell-Smith, P. H., 96, 117, 118, 130, 134, 143, 169, 244 sigs.

Occam, v. Guillermo de, 105.

Paley, William, 42, 220.
Pareto, Vilfredo, 307.
Parker, D. H., 117.
Peirce, Charles, 239.
Pepper, Stephen, 117.
Perry, R. B., 27, 43, 117, 183, 189, 310, 320, 325.
Piaget, Jean, 69, 143.
Pitágoras, 184.
Platón, 26, 50, 93 sig., 101, 104, 127, 186, 195, 248 sig., 270 sig., 298, 312, 319, 321, 325.
Plutarco, 300.
Poincaré, Henri, 290.
Pound, Roscoe, 274.
Prichard, H. A., 223.
Prior, A. N., 116, 142.
Protágoras, 91.

Randall, J. H., 301.
Rashdall, Hastings, 44.
Redfield, Robert, 198, 219.
Reid, J. R., 116.
Remnant, Peter, 119.
Rice, P. B., 66, 74 sig., 117.
Riesman, David, 79.
Robinson, Richard, 112, 123, 128, 130.
Ross, W. D., 63, 171.
Royce, Josiah, 68, 312, 329.
Ruskin, John, 236.
Russell, Bertrand, 28, 87, 90, 93, 103, 105, 121, 242, 261, 289, 325.
Ryle, Gilbert, 93, 97, 100, 102, 106, 124, 144.
Rynin, David, 119, 122.

San Francisco de Asís, 301.
Santayana, George, 131, 177, 309, 314, 329.
Sartre, Jean-Paul, 66, 126, 154, 275.
Scheffler, Israel, 161.
Scheler, Max, 166, 248.
Schlick, Moritz, 30.
Sesonske, Alexander, 174, 216, 287.
Seth, James, 44.
Sidgwick, Henry, 27, 42, 47, 64.
Smith, Adam, 127.
Sócrates, 83, 87, 90, 94, 100, 104, 150, 248, 295, 322.
Spencer, Herbert, 59, 112, 133, 201, 259, 300, 314.
Spinoza, Baruch, 130.
Stevenson, C. L., 65, 75, 88, 140, 183, 241, 258.
Stirner, Max, 286.
Strawson, P. F., 89, 107, 242.
Sumner, W. G., 308.

Temkin, Oswei, 154.
Teofrasto, 128.
Tolman, E. C., 164.
Tolstoi, L. N., 327.
Tomás de Aquino, 90, 92, 94.
Toulmin, S. E., 142, 145, 159.
Twichell, A. A., 180.

Unterreiner, W. W., 79.
Urban, W. M., 184.
Urmson, J. O., 89, 91, 107, 251.
Van Den Berg, J. H., 166.
Vivas, Eliseo, 175.
Vlastos, Gregory, 94.
Vogt, E. Z., 79.

Waismann, Friedrich, 103, 111, 117.
Wallace, H. A., 275.
Watson, J. B., 261.
Weber, Max, 221.
Westermarck, Edward, 213.
Whorf, B. L., 267.
Williams, Elgin, 196.
Williams, R. M., 210.
Wisdom, John, 105, 290.
Wisdom, J. O., 263.
Wittgenstein, Ludwig, 90, 106.
Wurzel, K. G., 147.

Yeats, W. B., 263.

Zilboorg, Gregory, 78.

INDICE DE MATERIAS

Abundancia, relación con la teoría ética, capítulo XII; efectos específicos, 276-280.
Adscripción, 146.
Altura de un ideal, 310.
Agente, ética del, 223 sigs. *Ver también* Espectador, Observador, ética del.
Ambivalencia, 46.
Amor, 43, 247-250.
Análisis, cap. IV; contexto que provoca el análisis, 90 sig.; cómo se formulan las preguntas iniciales, 93 sigs; cómo se trata la respuesta propuesta, 93 sigs.; datos que conducen al punto crítico, 94-99; proceso de decisión, 100-103; miras, 103-106; teoría subyacente, 106-109; criterios de corrección, 109 sigs.
Apreciación, 65, 184.
Aprecio, 184, 284.
Armonía, 36, 65.
Asequibilidad, 294, 325 sigs.
Aspiración, 172. *Ver también* Ideales, fenómenos morales.
Atractivo, 294, 299.
Autenticidad, de los fines, 295; de los ideales, 323 sigs.
Autoafirmación, 305.
Autonomía, efecto de, 119, 171.
Autorrealización, 184.

Base de decisiones, del filósofo, 264 sigs.
Base, de un ideal, 314 sig.
Base valorativa, 303.
Behaviorismo, 163 sigs.
Bien, 25 sigs., 42, 44, 47, 48, 65, 72, 111-122, 152, 186, 204, 213, 250, 300 sigs.
Buena vida, 134, 217. *Ver* Summum bonum.
Buenas razones, enfoque de las, 142.
Bueno. *Ver* Bien.
Búsqueda de metas, 193.

Cálculo felicífico, 37 sigs.
Categoría, equivocación de, 234.
Causalidad, concepto de, 232; punto de vista causal, cap. X.
Celos, 36.
Científico: coordenadas científicas de la crítica, 30-35.
Código napoleónico, 153.
Cognitivismo *frente a* practicalismo, 81-84.
Comparativo, valor. *Ver* Valor.
Comportamiento, descripción del, 163 sigs.
Comportamiento propositivo, 164.
Compromiso, 195 sig.
Conducta, descripción de la, 193 sigs.
Conocimiento: como fin, 300 sigs; como poder, 300.
Consecuencias, en relación con los fines, 292.
Consecuencial *frente a* esencial, 92.
Consistencia, 46.
Construcciones lógicas, 91.
Constructividad, de los fines, 294.
Contenido de una idea: diferenciado del contexto, 233 sig.; ampliación del contenido, 245-255.
Contexto: relaciones con el contenido, 234-247; orígenes causales de las ideas, 234; posibilidades de control, 234 sig.; funciones de las ideas, 235; en el enfoque fenomenológico, 235 sigs.; en el enfoque materialista, 237 sigs.; en el enfoque pragmatista, 239; en los enfoques lógico-lingüísticos, 240-246; conclusiones de la comparación de los enfoques, 246-247.
Contexto de una idea, 35 sig., 233 sig.
Contextual, implicación, 96.
Contextual, significado, 245.
Continuo medios-fines, 293.
Controlabilidad, de un ideal, 316 sigs.
Coordenadas de la crítica en la teoría ética, cap. II; lógicas, 25-30; científicas, 30-35; históricas, 35-40; valorativas, 40-54.
Coordinadoras, definiciones, 27.

Corrección: entre teorías en conflicto, 68; en el análisis, 109.
Cristianismo, 42.
Cuestión pendiente, argumento de la, 113.
Cuidado, como virtud, 278.
Culpa inevitable, 71.

Datos de la ética, 171-178.
Decálogo, 196 sig.; 202 sigs.
Decisión, métodos de, 231.
Decisión, procesos de, 100 sigs.
Definición, 123-126; en la ética, cap. V; analítica, 112; contextual, 128; genética, 130; implícita, 128; operacional, 126; sinónima, 126; teórica, 127, 133 sig.; modos no programados, 124, 184-192.
Definitorios, enunciados, 26 sigs.
Demanda reflexiva, 63.
Deónticas, lógicas, 141 sig.
Deontologismo, 221 sigs.
Derecho común, 108.
Descripción, cap. VII; significado de, 159-163; modos de, 163-169; alcance de la, 169-171.
Descripción social, 167.
'Descriptivo', diferenciado de 'científico', 162
Determinantes del comportamiento humano, 230 sig.
Dinamismo de los ideales, 321 sig.
Dinero, 38, 188.
Dirección, en el análisis, 93.
Duración, como criterio del valor, 189.

Eficacia, de los ideales, 326 sigs.
Egoísmo, 28, 210, sig., 286.
Egoísta, hedonismo, 31.
Elección, como marca genérica del valor, 183.
Emotivismo: teoría emotiva, 65, 75 sig., 112, 116, 140 sig., 151 sig., 183, 241, 258.
Emplazamiento, de un ideal, 314 sig.
Entresuelo, conceptos de, 214.
Enunciados protocolarios, 240.
Escalera mecánica, conceptos de, 212.
Escasez: impacto sobre la teoría ética, capítulo XII; papel en las filosofías históricas, 270-274.
Escuela analítica británica, 215, 241.
Esfuerzos libertarios en la teoría ética, 120-123.
Espectador, ética del, 223 sigs.; como informador y como crítico, 224.
Especulativo, análisis, 335.
Esquema ético, 56-59.
Esquema social, 188 sig.
Estética: juicios estéticos, 181.
Ethos individual, 332.
Etica japonesa, 219.
Etica protestante, 220.
Etnocentrismo, 19.
Evaluación: punto de vista evaluativo, capítulo XIII; ocasiones de la evaluación, 283 sig.; quién evalúa, 284; alcance de la evaluación, 284 sigs.; aparato conceptual de la evaluación, 286 sigs.; procesos de la evaluación, 179 sigs.
Evolución: teoría ética evolutiva, 259.
Exhibición, análisis de, 101.
Existencia: aspecto existencial de la expresión, 233.
Explotación, 39.

Falacia de la base mal colocada, para un ideal, 315.
Falacia genética, 229, 257; como mecanismo de resistencia, 261.
Falacia naturalista, 111, 115-122, 138; como mecanismo de resistencia, 261; réplicas naturalistas a la, 117-119.
Felicidad, 65, 213, 219 sig. *Ver también* Placer, teoría del.
Fenomenología: enfoque fenomenológico, 235-237, 246, 248 sig.; análisis fenomenológico, 63, 67, 70; descripción fenomenológica (fenoménica), 164-167; descripción fenoménica del ideal, 308 sig.; psiquiatría fenomenológica, 166.
Fenomenología lingüística, 108.
Fidelidad a Dios, como fin, 301.
Fines, 213; evaluación de los, cap. XIV; sentidos de las categorías medios-fines, 292-294; criterios para la evaluación de los, 294-303; como metas, 292; como objetos de expresión, 293; últimos, 295 sig., 298-303. *Ver también* Valor.
Formulación optativa, 289.
Funcional: interrelaciones funcionales, 210 siguientes; papel funcional de las ideas, 234; valores funcionales de los ideales, 318 sig.; funciones del discurso moral, 174, 244 sig.

Funcionalismo, 196.
Funciones prácticas de los términos éticos, 142 sig.

Gestalt, enfoque de la, 113, 165.
Gradación, 252.
Guía: modos de guiar, 149.

Hedonismo. *Ver* Placer, teoría del.
Historia: filosofías de la, 212; coordenadas históricas, 35-40; unidad histórica para los fenómenos de valor, 187 sig.; descripción histórica, 168 sig.
Hopi, 231.
Humildad, 219.
Hupa-yurok, 221.

Idealismo, 336; enfoque idealista de los ideales, 312 sigs.
Ideales, cap. XV; actitudes hacia los, 307 siguientes; significado de los, 308-311; por qué los hombres tienen, 311-314; algunas propiedades de los, 314-317; evaluación de la categoría, 317 sigs.; criterios para la evaluación de los, 319-331; combinación de criterios de los, 332 sig.; justificación de los criterios, 333 sig.
Ideales operativos, 65.
Ideología, 229, 259 sig.
Idolo, en contraste con ideal, 309.
Ilusión, 236.
Imparcialidad, 223.
Inclusividad, como criterio del valor, 189.
Indagación genética, cap. XI; forma sociológica, 259 sigs.; forma psicoanalítica, 261-266; evaluación de su papel, 266 sigs. *Ver también* coordenadas históricas.
Indeterminación, 22, 145.
Inestabilidad del campo, 138.
Inevitabilidad, 51.
Inflexibilidad de los datos, 172.
Injusto, 25.
Instituciones pecuniarias, 53.
Instrumentalismo: enfoque instrumentalista, 239. *Ver también* enfoque pragmatista.
Intensidad: como criterio del valor, 189; de los ideales, 320 sig.
Interiorización, 198.
Interpretación, 335.
Interpretación operacional, 27.
Interpretaciones biológicas del valor. *Ver* Valor.
Intuicionismo, 63, 171.
Invariantes: empíricos, 73; funcionales, 74.

Juicio práctico, 169 sig.
Juicios sobre política social, 180.
Justicia, 36, 64, 277.
Justificación, 220. *Ver también* Razonamiento ético, Teorías éticas, Constitutivos éticos.
Justo, 25 sigs., 74, 169, 205, 214; relación con lo bueno, 40, 42.

Laboriosidad, 235.
Leyes absolutas, 45.
Libertad, 36.
Lingüístico-analíticos, enfoques, 246 sig.
Lógica de lo normativo, 141.
Lógica informal, 147.
'Lógicamente extraño', 96.
Lógico: coordenadas lógicas, 25-30.
Lutero, fenómeno de, 295.

Magnetismo de los términos éticos, 65. *Ver también* teoría emotiva.
Malo, 25, 126.
Marcas de la moral propuesta, 173 sig.
Materialismo, 234, 235, 237 sigs., 245, 336; enfoque materialista de los ideales, 313 sig.
Medición, 253.
Medios: como pasos, 292; como impulsos, 293; como costo, 294.
Mejor, 48, 215; como concepto ético básico, 250-255.
Metaética, 207 sigs.
Método socrático, 92-95, 104.
Miras, del análisis, 103 sigs.
Modelo mecánico, 267.
Montaje escénico de las teorías éticas, 30 siguientes, 205; comparación del individual y el social, 176 sig.; para los ideales, 311-314.
Moral: etapas en la formación de sus conceptos, 197 sigs.; experiencia moral, 175 siguiente; 222; ley moral, 69; orden moral, 198; pauta moral, 196-200; constitutivos de una moralidad, 199 sig.; tipos de fenómenos morales, 172 sig.; la moralidad como fenómeno social, 175 sigs., 280; moralidades, 55 sig.; crítica de Nietzsche de la moral, 285.
Moralidad de la conveniencia, 197.
Moralidad del temor, 197.

Moralidad operante, en contraste con moralidad verbal, 210.

Natural y no natural, 62, 216.
Naturalismo: enfoque naturalista, 234, 336; de los ideales, 313 sig.
Navajo, 216, 223.
Nazi, 47, 258.
Necesidad, 61 sig.; de los ideales, 328-332.
Necesidad primaria, 184.
Neutralidad en el análisis, 88.
Niveles, 192 sigs.; instrumental-funcionales, 192; niveles de la conducta, moral y ético, 194-207; nivel metaético cuestionable, 207-209; problemas en la indagación de la relación de los niveles, 209-212; vocabulario de los tres niveles, 212-217; aspectos fenomenológicos de la diferenciación de niveles, 217-221; distinciones de niveles aplicados a las cuestiones éticas, 221-225.
Nominalismo, 48.
Normas, 190, 196, 231.
Normativo: fuerza normativa, 154; uso normativo, 179; ética normativa, 295.
Obligación, 185, 209; relación con la evaluación, 287; quedar obligado, 209; ser menester, 214; obligaciones, 276 sigs.; deber y bien, 66, 205.
Observador, en contraste con la ética del participante, 84, 305 sig.; perspectiva del informador, 169 sigs.
Orden técnico, en contraste con el orden moral, 198.

Pacifismo, 327.
Papel de los fines, 294.
Patrones de evaluación, 428 sig.
Pauta, concepto de, 190. *Ver también* Niveles.
Permanencia, de los fines, 294.
Persuasivo: definición persuasiva, 75.
Placer, 213, 300; principio, 35 sig., 262, 302; teoría, cap. II.
Polinesia, 216.
Potencia motriz, de los ideales, 321.
Potencial de conflictos de los fines, 294.
Practicalismo, 60; *frente al* cognitivismo, 151-155. *Ver también* Prescriptividad.
Pragmatismo: enfoque pragmatista, 92 sig., 239, 246; razones pragmáticas, 207; justificación pragmática, 241, 264 sig.; vindicación pragmática, 121 sig.
Preferencia, como criterio del valor, 189.
Prescriptividad, cap. III; localizaciones propuestas para la prescriptividad, 62-68; determinación de la corrección de la localización, 68-80; interpretación prescriptiva de los términos éticos, 145-151; énfasis prescriptivo, 122, 139 sig., 148-155.
Primacía de lo evaluativo, 71 sigs.
Procesos de valoración, 179 sigs.
Profundidad, de los fines, 294.
Programas de análisis, 87 sigs.
Programas reductores, 168, 177.
Prudencia, regla de, 64.
Psicoanálisis: teoría psicoanalítica, 235.
Psicología, su importancia para la ética, 245 sig.; interpretación psicológica del valor, *ver* Valor.
Pureza: como criterio del valor, 189; de los fines, 294.

Racionalidad, 209; criterios para la; 260 sig., 266.
Racionalización, 221.
Razonamiento ético, cap. VI; modelo deductivo, 136 sig.; modelo inductivo, 137-140; modelo emotivo, 140 sig., 151 sig.; modelos prescriptivos, 142 sigs.
Realidad, principio de la, 35, 262.
Referencia: aspecto referencial de la expresión, 233.
Reemplazo, análisis de, 101.
Reflexión, 238; las teorías como reflejo de las condiciones sociales, 40, 50.
Regla, en contraste con ideal, 310.
Reglas de formación para los enunciados éticos, 27 sigs.
Regulación, 197.
Remordimiento, 236.
Requeribilidad, 63, 67, 183.
Respeto, como sentimiento moral, 69.
Revocables, conceptos, 146.

Sanciones, 220. *Ver también* Teorías éticas, constitutivos éticos.
Sentimiento de culpabilidad, 219, 223.
Significado, diversidad de factores implicados, 242 sig.; cognitivo y no cognitivo, 243.

Silogismo práctico, 66.
Simpatía, 166, 248.
Solidez de los fundamentos, para los ideales, 320.
Solipsismo, 262 sigs.
Subjetividad, 48 sigs.
Summum bonum, 26, 42, 79.
Supuesto fragmentarista, 107.

Tabú, 216.
Tareas de la ética, 44 sig. *Ver también* Teorías éticas, funciones principales de las teorías éticas.
Teleologismo, 221 sigs.
Teología: enfoque teológico de los ideales, 312.
Teorías éticas, 56 sig.; coordenadas de las, capítulo II; aparición de las, 209 sigs.; funciones principales de las, 202 sigs.; constitutivos de las, 204-207; variedad de las, 206; tipología de las, 206.
Términos éticos, 25 sigs., 173; usos distintivos de los, 174. *Ver también* Vocabulario ético.
Trascender los problemas éticos, en contraste con afrontarlos, 276 sig.

Ultimo, 334.
Unidad de los enfoques metodológicos, 336.
Usanza, distinguida del uso, 97.
Uso lingüístico, en contraste con el significado, 91.
Utalitarismo, 24, 64. *Ver también* Placer, teoría del.

Valor, 41; concepto de valor, 177 sig., capítulo VIII, 213 sig.; escala de usos, 179 siguientes; interpretaciones, 181-185; condiciones para la unidad, 185-188; uso descriptivo y normativo, 179; valor comparativo, 189; como categoría fundamental, 66, 141; valor genérico, 182 sigs.; unidad biológica, 186; unidad psicológica, 187; unidad cultural, 187; unidad histórica, 187 siguiente; como sentido de 'fin', 293; base de valores, 54.
Valoración: coordenadas valorativas de la crítica, 40-54.
Vergüenza, 219.
Vicio, 25.
Vindicación, 241, 303.
Virtud, 25, 195, 205, 276 sigs.
Vocabulario ético, 212-217; nivel diferenciado de la conducta, 212-214; nivel moral, 214-216; nivel de la teoría ética, 216 sig.
Voluntarismo, 147 sig.; lógica de la voluntad, 170 sig.

Yo, psicología del, 264.

OTRAS OBRAS DE EDITORIAL TECNOS

SEMILLA Y SURCO

Colección de Ciencias Sociales

I. *Serie de ciencia política.*

Aron: *Dimensiones de la conciencia histórica,* 150.

Bainton: *Actitudes cristianas ante la guerra y la paz,* 200.
Bell: *El fin de las ideologías,* 350.
Berger...: *Federalismo y federalismo europeo,* 240.
Biscaretti di Ruffia: *Derecho constitucional,* 500.
Butler: *Estudio del comportamiento político,* 125.

Celis: *Los grupos de presión en las democracias contemporáneas,* 140.
Chambre: *De Carlos Marx a Mao Tse Tung.* Introducción crítica al marxismo-leninismo, 200.
Chambre: *El marxismo en la Unión Soviética* (2.ª ed.), 320.

Fijalkowski: *La trama ideológica del totalitarismo,* 240.
Finer, H.: *Teoría y práctica del Gobierno moderno,* 560.
Finer, S. E.: *El imperio anónimo,* 200.
Fogarty: *Historia e ideología de la democracia cristiana en la Europa occidental,* 400.
Friedrich: *La democracia como forma política y como forma de vida* (2.ª edición), 150.

Hirsch y Weber: *Los sindicatos en la política,* 200.

Hoffmann: *Teorías contemporáneas sobre las relaciones internacionales,* 240.

Jennings: *El régimen político de la Gran Bretaña,* 125.

Mac Iver: *Teoría del Gobierno,* 280.
Mackenzie: *Elecciones libres,* 140.

Martin, K.: *Harold Laski,* teórico del laborismo, 220.

Meynaud: *Introducción a la ciencia política* (2.ª ed.), 200.

Mouskhely, M., y Jedryka Z.: *El Gobierno de la U. R. S. S.,* 250.

Neumann: *Partidos políticos modernos,* 400.

Philip: *La democracia industrial,* 240.

Rostow: *Los Estados Unidos en la palestra mundial,* 400.

Schattschneider: *Régimen de partidos,* 180.
Strausz-Hupé: *La idea del colonialismo,* 240.

Tierno Galván: *Tradición y modernismo.* 150.
Touchard: *Historia de las ideas políticas* (2.ª ed.), 400.

Verney: *Análisis de los sistemas políticos,* 150.

II. *Serie de sociología.*

Comín: *España del sur* (aspectos económicos y sociales del desarrollo industrial de Andalucía), 380.

Dahrendorf: *Sociedad y libertad,* 260.
Dahrendorf: *Sociedad y sociología.* La ilustración aplicada, 180.

Fitzsimons: *La imagen del hombre,* 300.
Grazia: *Tiempo, trabajo y ocio,* 300.

Hawley: *Ecología humana* (2.ª ed.), 280.
Hawley: *La estructura de los sistemas sociales,* 160.
Heintz: *Los prejuicios sociales,* 140.

Mac Iver y Page: *Sociología* (3.ª ed.), 400.
Morán: *El nuevo reino* (sentido de la política en Africa negra), 180.
Murillo Ferrol: *Estudios de sociología política,* 240.

Pérez Díaz: *Estructura social del campo y éxodo rural,* 160.

Tierno Galván: *Conocimiento y ciencias sociales* (2.ª ed. muy aumentada de *Introducción a la sociología),* 200.

Belleville: *Una nueva clase obrera,* 220.

III. *Serie de relaciones internacionales.*

Díez de Velasco, Truyol, Azcárate, Murillo, Carrillo, Tierno, Jiménez de Parga, Figueroa, Medina, Torres,

González Campos, Miaja, Mesa, Pecourt, Aguilar Navarro: *O. N. U., año XX,* 300.

Jenks: *El Derecho común de la humanidad* (en prensa).

Miaja de la Muela: *La emancipación de los pueblos coloniales y el Derecho internacional* (2.ª ed.), 150.

IV. *Serie de economía.*

Agarwala: *La economía del subdesarrollo,* 240.
Alexander: *La ciencia de la economía y las decisiones económicas,* 140.

Bauer: *Análisis y política económica de los países subdesarrollados* (2.ª ed.), 125.
Bettelheim: *La India independiente,* 300.
Bettelheim: *Problemas teóricos y prácticos de la planificación* (2.ª ed.), 260.

Harris: *La ciencia económica y la reforma social,* 240.
Hilferding: *El capital financiero* 240.

Jacobson: *Problemas monetarios internacionales y nacionales,* 180.

Labrousse: *Fluctuaciones económicas e historia social,* 260.

Meynaud: *La elaboración de la política económica,* 125.
Moret: *Intercambio internacional,* 180.
Moulton: *¿Se puede controlar la inflación?,* 140.
Moussa: *Las naciones proletarias* (2.ª edición), 140.

Pasdermadjian: *La segunda revolución industrial,* 125.

Robertson: *Lecciones sobre principios de economía,* 220.
Robson: *Industria nacionalizada y propiedad pública,* 300.

Schumpeter: *Imperialismo. Clases sociales,* 220.

Tinbergen: *Ensayos de teoría económica,* 240.

Valarché: *Economía agraria* (2.ª ed.), 150.

Viner: *Comercio internacional y desarrollo económico* (2.ª ed.), 125.

Prados Arrarte: *El Plan de Desarrollo de España* (1964-67). Exposición y crítica. 250.

BIBLIOTECA TECNOS DE CIENCIAS ECONOMICAS

L. A. Rojo: *Keynes y el pensamiento macroeconómico actual,* 180.

R. Tamames: *La lucha contra los monopolios,* 320.

S. Chakravarty: *La lógica de la planificación de inversiones,* 160.

Hicks: *Ensayos sobre economía mundial,* 250.

Harrod: *Hacia una economía dinámica,* 160.

Velarde: *Sobre la decadencia económica de España,* 360.

Boserup: *Las condiciones del desarrollo en la agricultura,* 180.

Akerman: *Teoría del industrialismo,* 260.

Heimann: *Teoría social de los sistemas económicos,* 280.

COLECCION VENTANA ABIERTA

Jiménez de Parga, M.: *La V República francesa,* 64.

Jiménez de Parga, M.: *Formas constitucionales y fuerzas políticas,* 90.

Rostand: *Ciencia falsa y seudociencias,* 90.

Pelling: *El sindicalismo norteamericano,* 100.

Thorp: *La literatura norteamericana en el siglo XX,* 140.

Beneyto: *La opinión pública internacional,* 80.

Echevarría: *Anotaciones al Plan de Desarrollo,* 120.

Aguilar Navarro, Alonso García, Bernárdez Cantón, Carrillo, Díez de Velasco, Echevarría, Giménez Fernández, Jiménez de Parga, Lissarrague, Lucas Verdú, Maravell, Truyoll: *Comentarios universitarios a la «Pacem in terris»,* 280.

Young: *El triunfo de la meritocracia,* 120.

Noel-Baker: *La carrera de armamentos,* 280.

Lucas Verdú: *Política e inteligencia,* 80.

Beltrán: *La integración económica europea y la posición de España,* 60.

Jiménez de Parga. M.: *Las monarquías europeas en el horizonte español,* 120.

Giner de los Ríos, G. de Azcárate, Nicolás Salmerón: *La cuestión universitaria. Epistolario* (estudio preliminar de Pablo de Azcárate), 200.

BIBLIOTECA TECNOS DE ESTUDIOS JURIDICOS

Almansa Pastor: *La participación del trabajador en la administración de la empresa,* 240.

Baena del Alcázar: *Régimen jurídico de la intervención administrativa en la economía.* 240.

Barbero Santos, Alberca Llorente, Valenciano Gaya, Sánchez-Pedreño, Ros de Oliver: *Psiquiatría y Derecho penal,* 100.

Broseta Pont: *La empresa, la unificación del derecho de obligaciones y el Derecho mercantil*, 200.

Broseta Pont: *Restricciones estatutarias a la libre transmisibilidad de acciones*. 160.

Carretero Pérez: *El sistema tributario español reformado*, 300.

García Amigo: *Cláusulas limitativas de la responsabilidad contractual*, 180.

Jiménez de Parga, R.: *El seguro de crédito a la exportación*, 200.

Martín Retortillo: *Aguas públicas y obras hidráulicas*, 240.

Menéndez Menéndez: *El contrato de remolque*, 200.

Rodríguez Mourullo: *La omisión de socorro en el Código Penal*, 240.

Val Latierro: *Grafocrítica* (El documento, la escritura y su proyección forense) (2.ª ed.), 180.

Giner de los Ríos, F., y G. de Azcárate: *Notas a la enciclopedia jurídica de Ahrens*, 200.

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DE EDITORIAL TECNOS

Bayón Chacón: *La autonomía de la voluntad en el Derecho del trabajo*, 120.

Beneyto: *Teoría y técnica de la opinión pública*, 100.

Bernárdez Cantón: *Curso de Derecho matrimonial canónico*, 325.

Bernárdez Cantón: *Las causas canónicas de separación conyugal*, 380.

Díez Picazo: *Estudios sobre la jurisprudencia civil*, 500.

Díez de Velasco: *Curso de Derecho internacional público*, 450.

Echevarría: *Teoría del dinero y del comercio internacional*, 300.

Entrena Cuesta: *Curso de Derecho administrativo* (2.ª ed.), 450.

Garcés Brusés: *Régimen jurídico de las inversiones extranjeras en España*, 200.

Hera, A. de la: *Introducción a la ciencia del Derecho canónico*, 280.

Jiménez de Parga, M.: *Los regímenes políticos contemporáneos* (4.ª ed., en prensa).

Lucas Verdú: *Principios de ciencia política*, 200.

Merle: *La vida internacional*, 250.

Pérez Botija: *Curso de derecho del trabajo* (agotado).

Pérez Botija: *El contrato de trabajo* (2.ª ed.), 150.

Tierno Galván: *Introducción a la sociología* (agotado) (2.ª ed. con el título *Conocimiento y ciencias sociales*, en la colección «Semilla y Surco», serie de sociología).

Waldo: *Teoría política de la Administración pública. El Estado administrativo*, 100.

COLECCION «RES PUBLICA»

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO Y SOCIAL

Hobbes: *Antología. (Del ciudadano. Leviatán)* (estudio preliminar de E. Tierno Galván), 200.

Mackenzie Brown, D.: *La sombrilla blanca. El pensamiento político hindú desde Manu a Gandhi*, 160.

Mill, Stuart: *De la libertad. Del gobierno representativo. La esclavitud femenina* (estudio preliminar de Pablo Lucas Verdú), 240.

Spinoza: *Tratado teológico-político. Tratado político* (estudio preliminar de E. Tierno Galván), 220.

Unamuno: *Pensamiento político* (selección de textos y estudio preliminar, por Elías Díaz), 500.

OTRAS OBRAS DE EDITORIAL TECNOS

FILOSOFIA

Abellán: *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología.*

Abellán: *Ortega y Gasset en la filosofía española.*

Gurméndez: *Ser para no ser* (ensayo de una dialéctica subjetiva).

Nicol: *Historicismo y existencialismo.*

Nicol: *El problema de la filosofía hispánica.*

Sotelo: *Sartre y la razón dialéctica.*

Sánchez de la Torre: *Los griegos y el Derecho natural.*

Tierno Galván: *Acotaciones a la historia de la cultura occidental en la Edad Moderna.*

Enjuto: *La filosofía de Alfred North Whitehead.*

Fernández de Castillejo: *Actualidad y participación.*

FILOLOGIA Y LITERATURA

Pérez-Rioja: *Diccionario de símbolos y mitos* (Las ciencias y las artes en su expresión figurada).

Pérez - Rioja: *Gramática de la Lengua Española* (6.ª ed., 1.ª reimpresión).

Romero: *Paisaje y literatura de España* (Antología de los escritores del 98).

Bonilla: *Historia y psicología del perro.*